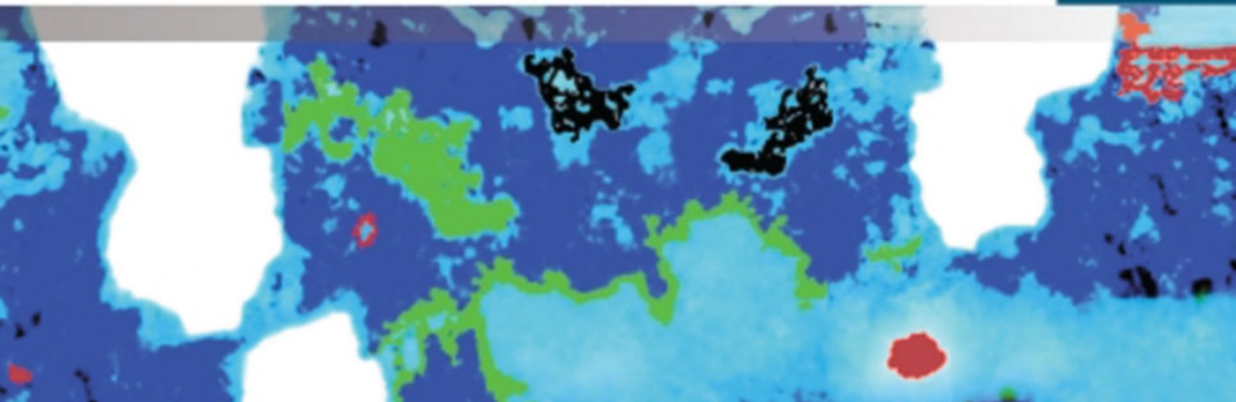
ترجمان

إليزابيث سوزان كسّاب

تنوير عشية الثورة
النقاشات المصرية والسورية

ترجمة: محمود محمد الحرثاني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

تنوير عشية الثورة

النقاشات المصرية والسورية

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

تنوير عشية الثورة

النقاشات المصرية والسورية

إليزابيث سوزان كسّاب

ترجمة

محمود محمد الحرثاني

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
كسّاب، إليزابيث سوزان
تنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية/ إليزابيث سوزان كسّاب؛ ترجمة محمود محمد الحرثاني.
280 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 243-266) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-368-1
1. مصر - الحياة الفكرية. 2. سوريا - الحياة الفكرية. 3. الإسلام والعلمانية. 4. الإسلام والدولة. 5. المجتمع المدني. 6. التنوير - مصر. 7. التنوير - سوريا. أ. الحرثاني، محمود محمد. ب. العنوان. ج. السلسلة.
962.055

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

Enlightenment on the Eve of Revolution
The Egyptian and Syrian Debates

by Elizabeth Suzanne Kassab

عن دار النشر

Columbia University Press

This **Arabic** edition is a complete translation of the U.S. edition, specially authorized by the original publisher, Columbia University Press.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2020

المحتويات

مقدمة المؤلفة للترجمة العربية

يتناول هذا الكتاب نقاشات جرت بشأن التنوير في القاهرة ودمشق في أثناء العقدين اللذين سبقا الثورات العربية التي اندلعت في عامي 2010 و2011، ويُسبرُ غورَ كل مجموعة من هذه النقاشات بوضعها في سياقها التاريخي والسياسي والفكري. كما يرمي إلى تحديد القضايا والمسائل الرئيسة التي ارتبطت بهذه النقاشات.

لم تكن تلك النقاشات دراسات أكاديمية في التنوير، على اعتبار أنها تحيل إلى فترة التاريخ الفكري الغربي المعروف باسم التنوير، كما لم تكن دراسات في تيارات وأعمال منفردة في ذلك التنوير، إنما استخدمت تلك النقاشات التنويرَ وتعاملت معه في ضوء المعنى الواسع للتنوير الغربي، باعتباره مُشايعًا للعقل والحرية والتسامح، ولم تهدف إلى تقديم تفاصيل مفاهيمية بشأن تلك الأفكار، بل ركزتْ على الواقع المعيش في مصر وسورية في ذلك الوقت، وعالجت قضايا اللحظة الضاغطة. انصب اهتمام القضايا على هيمنة الإسلام السياسي واستبداد الدولة الوطنية. مع ذلك، اتخذت هذه القضايا أشكالًا مختلفة، وكان لها أولويات متغايرة في البلدين.

في تسعينيات القرن العشرين، دشنتْ الدولة في مصر حملةَ تنوير كان المقصود منها مواجهة صعود التعصب والعنف الدينيين، وهي حملة قامت في جزء كبير منها على إحياء إرث النهضة، بإعادة نشر بعض أعمالها الكلاسيكية في طبعات بأسعار مدروسة تجعلها في متناول الجميع، وبتنظيم مؤتمرات كبيرة عن أعلامها مثل رفاعة الطهطاوي أو قاسم أمين، وبتعبئة مؤسسات الدولة الثقافية

في سبيل نشر أفكار التنوير. شارك في هذه الحملة باحثون من غير الإسلاميين، ممن شعروا أنهم مستهدفون من الأصوليين الدينيين، من خلال نشرهم الكتب، والظهور في البرامج الحوارية التلفزيونية، وإجراء المقابلات الإعلامية، والكتابة في الصحافة. فعلوا ذلك بصفتهم الشخصية كباحثين ومثقفين، وأيضًا كموظفين في مؤسسات الدولة الثقافية، مثل المجلس الأعلى للثقافة أو دور النشر الحكومية أو جامعات الدولة. أحد أبرز هؤلاء الباحثين من هذه الفئة هو جابر عصفور الذي أبحث في كتاباته وتصريحاته في هذا الكتاب.

تعرضت تلك الحملة لأشد النقد والرفض من مفكرين إسلاميين مثل محمد عمارة الذي أَدْرُسُه في هذا الكتاب أيضًا. رأى عمارة أن حملة الدولة قامت على تزويرٍ مقصود للتاريخ الفكري المصري.

أخيرًا، أُعرج على أفكار فئة ثالثة من المفكرين العلمانيين الذين يتمتعون بنوع من الاستقلال عن الدولة، مثل مراد وهبة، ممن نذروا أنفسهم للدعوة إلى التنوير.

في العقد التالي، تعرضت هذه الخطابات [الإسلامية والعلمانية] كلها للتفكيك والهجوم من باحثين مصريين ناقدين، استنكروا إفكها وسطحيتها. وهنا أدرس مواقف ثلاثة من أبرزهم، هم: الباحث في الدراسات الإسلامية نصر حامد أبو زيد، والمؤرخ شريف يونس، والباحثة في علم الاجتماع منى أباظة. أشار هؤلاء الباحثون الثلاثة إلى التناقض الصارخ بين خطاب التنوير القائم على الشعارات والذي ترعاه الدولة من جهة، وبين انتهاكات هذه الدولة الجسيمة لحقوق الإنسان من جهة أخرى. كما سلطوا الضوء على الرابط العضوي بين طبقة المثقفين المصريين والدولة منذ تأسيس الدولة المصرية الحديثة، وهو رابط جعل أي مسافة نقدية إزاء الدولة، وفقًا لهم، شبه مستحيلة. وهم استنكروا استخدام الدولة الانتهازي لخطاب التنوير لترسيخ سيطرتها الكاملة على السياسة في البلاد، حتى لو تم ذلك بالمساومة على قيم التنوير ومسايرة وجهات النظر الأصولية كلما كان ذلك مواتيًا لمصالح الدولة الذاتية. لهذا، يرى هؤلاء التفكيكيون أن الصراع بين الدولة التي تتزيا بالعلمانية والإسلام السياسي إنما هو في جوهره صراع على السلطة وليس صراعًا على القيم الأساسية. اعتقدوا بأنه على الرغم من إعلان

الدولة والإسلام السياسي بأن خلافهما على القيم، فقد كان كلٌّ منهما ذا نزعة سلطوية ولا هم له سوى الحكم، كما كان كل منهما يحتقر تطلعات الشعب ولا يثق بتطلعاته نحو التحرر والحقوق، ولا أحد منهما تهمه الديمقراطية في شيء.

أخيرًا، اعتقد هؤلاء الباحثون بأن الكثير من الصراع بين المعسكرين كان أيضًا صراعًا على تعريف التاريخ الفكري الحديث لمصر وملكيته.

أما في سورية، فلم تُولِ كتاباتُ التنوير الإسلام السياسي كثيرَ اهتمام، لأنه تعرض للقمع الشديد منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين، لا سيما ما جرى من مذابح حماة سيئة السمعة التي وقعت في عام 1982. إنما استهدفت تلك الكتابات الدولةَ الوطنية، وإن بحذر شديد وهامش حركة أضيق كثيرًا من هامش الحركة في مصر، نظرًا إلى قمع الدولة السورية التي هي أكثر عنفًا وأوسع قمعًا لجميع أشكال النقد والمنافسة. في تلك الهوامش المُقيدَة، دانَ كتاب ومفكرون سوريون بشجاعة، وإن اتخذت إدانتهم تلك في أغلبها طرقًا التفافية، تدميرَ الإنسان الناجم عن قمع الدولة العنيف الشرس. وفي تسعينيات القرن العشرين، أدرك العديد منهم أنهم لا يستطيعون التعبير عن نقدهم تعبيرًا واضحًا، كما لم يكن في وسعهم ترجمة أفكارهم النقدية إلى أفعال على أي نحو ذي بال. من بين هؤلاء وأبرزهم سعد الله ونوس الذي وصف جيله من المثقفين بـ 'السيزيفيين'، أي أولئك الذين لا يمكن أن يكونوا سوى شهود على التدمير العنيف، ولا يمكنهم إلا التنديد به في أضيق هوامش التعبير، على أمل الإبقاء على شيء من وعيٍ قيد الحياة إلى أن تتغير الأوضاع. في غضون ذلك، كان ثمة حاجة إلى إحياء شكل من أشكال الذاكرة الفكرية، أي تلك التي كانت موجودة قبل نظام الأسد، حين كانت أفكار مختلفة، وهي أفكار النهضة، شائعة ومُتداولة، تُشكلُ عقولَ الناس. وما هدفت إليه مجلة **قضايا وشهادات** التي أسسها ونوس مع عبد الرحمن منيف وفيصل دراج إلا إلى استعادة تلك الذاكرة الفكرية التي غُيبتْ عن وعي الناس من خلال التلقين الأيديولوجي للحكم الأسدي.

انتهت تسعينيات القرن العشرين بوفاة الحاكم ووصول ابنه إلى السلطة. وهنا تلقفَ المفكرون السوريون وناشطو المجتمع المدني الفترةَ الانتقالية القصيرة

للتعبير عن الإصلاحات التي كانت الحاجة إليها وإلى تفعيل النقاش بشأنها ماسة. وكما هو معروف، في أشهر قليلة، سُحق ربيع دمشق، وعادت أشكال القمع القديمة الجديدة إلى سيرتها الأولى. أطلقتُ على أنصار ربيع دمشق لقبَ «البروموثيويين» الذين حاولوا تحرير أنفسهم من أغلال نظام فاسد وعنيف؛ إذ ارتكزتْ محاولتهم على تطبيق أفكار التنوير التي عبّر عنها زملاؤهم ومواطنوهم في العقد السابق. ثم انتهى عقدُهم الذي شهد زوال ربيع دمشق مع اندلاع الثورة السورية في عام 2011. وتظهرُ كتابات أولئك «السيزيفيين» و«البروموثيويين»، ومثلها كتابات التفكيكيين المصريين، بحسب قراءتي، فهمًا للتنوير يرقى إلى أن يكون فلسفة إنسانوية سياسية (political humanism)؛ وهي رؤية بديلة للرؤية السائدة، الأولوية فيها لاستعادة الكرامة الإنسانية والحرية من خلال ممارسة العقل العام، أي من خلال المشاركة السياسية بالمعنى الواسع للمصطلح. الطريف أن هذه هي عين المطالب التي سيجأرُ بها الناسُ في ما هبّ من ثورات بعد ذلك بسنوات عدة، في مصر وسورية وأماكن أخرى في العالم العربي، في أثناء الموجة الأولى من الثورات العربية التي اندلعت من عام 2010 إلى عام 2013، والتي تلتها موجة أخرى بعد ذلك في الجزائر والسودان والعراق ولبنان في عامي 2019 و2020. رأيي هنا لا يزعم وجود علاقة سببية؛ فأنا لا أقول إن المطالب في الشوارع قامت بسبب خطابات التنوير التي جاء بها هؤلاء المثقفون العرب الناقدون. لكن ما أؤكده هو أن تلك المطالب وتلك الخطابات هي أصداء بعضها لبعض، ما يدل على أن بعض المثقفين العرب شارك أغلبية مواطنيه المعاناة وصاغ ما تتوق إليه هذه الأغلبية. إن خطابات التنوير المصرية والسورية هذه تنهض شهادات على شجاعة أخلاقية وفكرية في ظل أصعب الظروف، ولهذا تستحق التنويه. وهذا الكتاب يشيد بمؤلفيها بتوثيق هذه الخطابات وتحليلها، وبالتشديد على تلك المطالبة الصلبة بالإنسانوية السياسية تحت عنوان «تنوير» في أزمنة الظلمة.

تمهيد

عندما صدر كتابي السابق، **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**، في عام 2010، لم يكن لدي أدنى فكرة أن اضطرابًا هائلًا كان سيهز معظم العالم العربي قبل نهاية ذلك العام. على أن الكتاب بيَّن ما كان يغمر المثقفين من فزع وسخط لا تخطئهما العين بشأن أداء الأنظمة والمجتمعات في العالم العربي. عُزِيَ ذلك الاستياء في أكثره إلى ألوان الفشل التي مُنيت بها المنطقة في دول ما بعد الاستقلال، كفشلها في توفير حياة سياسية فاعلة، وتنمية اقتصادية عفية، ورعاية صحية أساسية وتعليم أساسي، وفشلها في تأمين حرية التعبير، والحقوق المدنية والإنسانية، بل وفشلها في تأمين شيءٍ من مستقبل متفائل لمواطنيها. أظهر التحليل الذي قدمته إحباطًا عميقًا بسبب استحالة التغيير الرابضة، لكنه لم يستطع التنبؤ بانفجار شامل نتيجة ما تراكم من إحباط وحنق.

ألفيت نفسي مثل كثيرين تابعوا حركات الاحتجاج الهائلة التي اندلعت في تونس في كانون الأول/ ديسمبر 2010، وامتدت إلى مصر وسورية واليمن والمغرب في عام 2011، فما برحتُ جهازَ الكمبيوتر لأتابع التطورات البهيجة التي سرعان ما لفتها الكآبة في البلدان العربية. غير أن تركيزي انصب على النقاشات الفكرية التي رافقت تلك التطورات، ومحاولات المثقفين والفنانين العرب فهم ما كانوا يشهدونه. كما عُنيتُ أيضًا بموضعة تلك النقاشات في سياق التاريخ الفكري العربي المعاصر، خصوصًا في سياق العقود الثلاثة التي سبقت ثورات 2010–2011.

هذا الكتاب قراءة متأنية لمجموعتين من النقاش حول التنوير سادتا القاهرة ودمشق في تسعينيات القرن العشرين ومستهل القرن الواحد والعشرين. لذلك،

هدفي أن أحدد موضع هذه النقاشات في التاريخ الفكري العربي الذي كان قائمًا في النصف الثاني من القرن العشرين وحتى ثورات عام 2011؛ إذ أرى أن هذه النقاشات تناولت الإخفاقات المتصاعدة لدول مابعد الاستقلال، وأن ما دعت إليه تحت اسم التنوير لم يعُدُ كونه شكلًا من أشكال الفلسفة الإنسانوية. دعت تلك النقاشات إلى إعادة بناء الإنسان في المجتمعات العربية، وتأكيد الحياة والكرامة الإنسانيتين وحمايتهما، وتعزيز حق الناس في المشاركة السياسية والتعبئة المدنية، وإبداع الأمل والإيمان بالإنسان في المجتمع وسط حالة من اليأس. أرى أيضًا أن تلك النقاشات، بتحذيرها من عواقب إخفاقات الدولة ومطالبتها بإحداث تغيير عاجل، أعربت عن مطالب تجلت بعد عقد أو عقدين في شوارع القاهرة ودمشق.

حظي عملي في هذا الكتاب بدعمٍ سخي على مدار سنوات عديدة من مراكز بحوث ألمانية. ففي ربيع وخريف 2011، استضافتني غودرون كرامر (Gudrun Krämer) كباحثة في كلية برلين لدراسة ثقافات المسلمين ومجتمعاتهم بالجامعة الحرة. وفرت الكلية من خلال اجتماعات أسبوعية نظمتها البروفيسورة كرامر بما عهد عليها من التزام صارم وكرم منتدىً نشطًا ومتنوعًا للزملاء تبادلوا فيه الملاحظات البحثية. كما وفرت ظروف عمل ممتعة ومثالية في حي دليم (Dahlem) المُورِق الهادئ في برلين. وسمح ذلك لي بالإفادة من شبكة المراكز الأكاديمية الوافرة داخل الجامعة الحرة وخارجها.

في أثناء العام الدراسي 2013–2014، حصلت على زمالة في مركز كيت هامبرغر (Käte Hamburger) للدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية في بون، وهو مكانٌ خلاب وملاذٌ للباحثين. وهنا أتقدم بالشكر لستيفان فيلد (Stefan Wild) لتزكيته لي عند المركز، وللأحاديث العديدة بيننا في أثناء مقامي ببون. ووفر المدير العام المؤسس للمركز ويرنر غيبهارت (Werner Gephart)، بما تميز به من مواهب فنية وبحثية، أجواءً ترحيبية يملؤها التواصل الإيجابي والحرية والانفتاح الفكري. وقدم لي المدير التنفيذي للمركز، ستيفان فنجر (Stefan Finger) وفريقه من الباحثين الشباب والطلاب المساعدين دعمًا وودًا لم ينقطع طوال مقامي. أخيرًا وليس آخرًا، كان موقع المركز على نهر الراين المهيب مشجعًا على مواصلة التأمل

الهادئ والأحاديث المثمرة، وهي فرصة ثمينة لأمثالنا الذين يَفدون من مناطق هائجة مضطربة من العالم العربي. وفي حالتي حيث قدمتُ من لبنان وحيث يركز بحثي على شؤون العالم العربي، وجدت مكانًا آمنًا يقع على مسافة مريحة من الأحداث التي كانت تتكشف في شرق البحر المتوسط. فبعد ساعات من متابعة الأخبار والتحليلات اليومية من كمبيوتر مكتبي، كنت أرفع عيني وأنظر من النافذة إلى التدفق الهادئ لنهر الراين وأتأمل كيف يمكن أن يتعايش كل هذا البطش مع كل هذه السكينة على الكوكب نفسه. ولقد استغلق علي هذا التناقض، فلم أستطع فهمه. أعرف الفظائع المريعة التي حدثت على ضفاف هذا النهر النظيف الجميل، وكثيرًا ما خطرت لي نزعة البشر المألوفة نحو الهمجية. في أثناء التمشي على ضفاف النهر، كنت أمر بمبنى البرلمان الألماني الذي كان قائمًا بعد الحرب وهو قديم ومتواضع، وكنت أفكر في الرحلة الطويلة والشاقة للجمهورية الجديدة نحو الديمقراطية. صحيح أن هذه الرحلة كانت مدعومة من قوى أجنبية تمحورت اهتماماتها في خلق ألمانيا مستقرة وهادئة، لكنها شملت أيضًا جهودًا هائلة بذلها الألمان لإخراج أنفسهم من وهدة الدمار الأخلاقي والسياسي والاقتصادي الذي وقعت فيها بلادهم. ولا زالت النقاشات العامة حول هذا الماضي المثير قائمة في البلاد، وتلهمني بما فيها من حيوية فكرية وأخلاقية وسياسية.

مُددتُ إقامتي في بون فصلًا دراسيًا آخر عندما دُعيت لأصبح أستاذة زائرة ضمن برنامج آن ماري شيميل (Annemarie Schimmel) في جامعة بون في ربيع 2015، حيث قمت بتدريس مساق حول النهضة العربية. وإنني لأشكر الطلاب الذين حظيت معهم بحوارات شيقة حول نقاشات النهضة السابقة وما اتصل بها من قضايا أثارها المفكرون العرب في أثناء اندلاع الثورات الراهنة.

في فصلي الخريف والشتاء من عامي 2015 و2016، كنت زميلةً في مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة ماربورغ، في برنامج دُشنَ بعد الثورات العربية تحت عنوان: «إعادة الترتيب: التاريخ والذكرى وعمليات التحول في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا»، بمجموعة من الباحثين الدوليين المنخرطين في «إعادة الترتيب» تلك. ولقد ساعدني التفاعل مع الباحثين المحليين والزائرين والمرافق

البحثية الرائعة في إنجاز مخطوطتي. كما أشكر رشيد أوعيسى، رئيس برنامج إعادة الترتيب، وأخيم روهدي (Achim Rohde)، مدير البرنامج لاستضافتهم لي. دُعيتُ بعد ذلك للانضمام إلى مجموعة لايبنتز للأبحاث (Leibniz Research Group)، وكان موضوع بحثها: «شخصيات فكرية ونقاط تحول: الممارسات الثقافية والتغيير الاجتماعي في العالم العربي»، برئاسة فريدريك بانويك (Friederike Pannewick) في جامعة ماربورغ. أشكر البروفيسور بانويك على دعمها الدافئ. في أثناء هذين العامين، 2015 و2016، وصل تدفق اللاجئين من سورية والعراق وإريتريا وأماكن أخرى في الشرق الأوسط وحوله إلى مستويات غير مسبوقة منذ الحرب العالمية الثانية، حيث يبحث الناس لاهفين عن أمان وبريق من أمل لمستقبلهم. وإذ عرض الناس أنفسهم لاستغلال المهربين القاتل وأوضار الضرب في البحر الأبيض المتوسط وطرق البلقان، فقد خسر الآلاف منهم أرواحهم وأحباءهم ومُقتنياتهم الأثيرة عليهم. إنما أراد معظمهم الوصول إلى أوروبا، خصوصًا ألمانيا، وبقيامهم بذلك تحدوا القيم والوحدة المعلنة للقارة، ما أثار أزمة أوروبية خطرة لا تزال آثارها محسوسة حتى اليوم. وتابعت من كثب النقاشات التي أفرزتها هذه الأزمة داخل ألمانيا وخارجها.

في خريف عام 2016، حُزتُ شرفَ الانضمام إلى معهد الدوحة للدراسات العليا في قطر كعضو في قسم الفلسفة. يقدم المعهد للطلاب من جميع أنحاء العالم العربي تدريبًا في الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية والإعلام والدراسات الثقافية واقتصاديات التنمية والإدارة العامة، مع تركيز مكثف على العلوم الإنسانية. ورفد تدريسي وبحثي في الحديث والمعاصر في المعهد المرحلةَ الختامية من مخطوطة هذا الكتاب. وحيث كان بإمكاني مشاركة نتائج بحثي سواء كتابة أم تدريسًا، فقد كانت تلك تجربة مجزية للغاية.

أما المحطات التي أنهيت فيها المخطوطة فهي مدينة آكس أون بروفانس[1] وفيينا. ففي صيف عام 2017، كنت زميلةً في البيت المتوسطي لعلوم الإنسان (Maison méditerranéenne des sciences de l'homme) بجامعة آكس - مرسيليا، في

---

(1) مدينة فرنسية تقع في الجنوب الشرقي الفرنسي، قرب مرسيليا. (المترجم)

آكس أون بروفانس، فرنسا، وفي صيف عام 2018 كنت زميلةً ضيفةً في معهد العلوم الإنسانية في فيينا. أشكر ريشار جاكمون (Richard Jacquemond) وشاليني رانديريا (Shalini Randeria) لدعوتهما الكريمة.

بين زمن شروعي في هذا الكتاب (ربيع 2011) وزمن انتهائي منه (صيف 2018)، حدثت تغيرات جذرية في جميع أنحاء العالم العربي، خصوصًا في مصر وسورية. فالاحتجاجات السلمية ضد الطغيان والفساد والظلم سُحقتْ سحقًا وحشيًا، كما تلاشت تلك اللحظات التي بشرت في بدئها بالأمل والعظمة تحت الضغط الهائل الذي مارسه الطغيان المتزايد والعنف. هُمشت الأصوات الناقدة وتعرضت لإسكات مُمنهج، وتُرِكَ المواطنون المصريون والسوريون العاديون مكشوفين أمام قوى القمع الجامحة وسط لامبالاة عامة وتواطؤ الحكومات الأجنبية في بعض الأحيان. هذا دفعني إلى التساؤل بشأن معنى أعمال المقاومة في مواجهة هذه القسوة ونقص الدعم. كما جعلني أتساءل عما إذا كان توثيق تلك النقاشات الفكرية يمكن أن يكون ذا معنى عملي أو مفيد بأي حال من الأحوال في ضوء ما ابتليت به المنطقة من الإجرام الذي أرهق من كثرته والإفلات من العقاب. مع ذلك، ما زلت مقتنعةً بأن الجهد المبذول لتحقيق الوضوح التحليلي، كما يتجلى ذلك في نقاشات التنوير، والشجاعة الأخلاقية التي تطلبتها في ظل ظروف شديدة المنع، لهو شهادة حية على الذكاء والكرامة الإنسانية اللذين يؤكدان قيمة الحياة. هذا الجهد بحاجة إلى تكريم وعرفان، كما هو بحاجة إلى أن يذاع. إنه، في رأيي، مصدر هائل القيمة لإلهام النضال المستقبلي من أجل الفضيلة والكرامة التي لا بد من أن تظهر مرة أخرى، عاجلًا أم آجلًا.

أود أن أقدم أجزل شكري إلى ويندي لوكنر (Wendy Lochner) من دار نشر جامعة كولومبيا لمُضيها معي في رحلة إعداد هذا الكتاب بصبر وعزم وأناة، وامتناني لفريقها على إخراج هذا المنتج للنور. وأود أن أشكر على وجه الخصوص مايكل سايمون (Michael Simon) لتحقيقه الدقيق للمخطوط. أخيرًا وليس آخرًا، أود أن أشكر المراجعين المجهولين الأربعة الذين قرأوا مخطوطي وقدموا العديد من التعليقات والاقتراحات المفيدة.

مقدمة

شهد العقدان السابقان لثورات 2011 في كل من مصر وسورية، خصوصًا عقد التسعينيات من القرن العشرين، نقاشات حيوية حول التنوير. فخلال هذين العقدين، عانت المجتمعات المصرية والسورية السوء الناتج من فساد الأنظمة التعسفية في معظم جوانب الحياة؛ إذ فشلت كل أشكال الجهد المبذولة من أجل الاحتجاج والتغيير، وألقي الناس في غيابة الشعور بعجز جائح. فمن عنف الدولة إلى القمع والرقابة وغياب حكم القانون والإفقار وانهيار الخدمات الصحية والتعليمية، ذلك كله أدمى هذه البلدان وأصابها بالصدمة وأرهق شعوبها. في وجه ذلك، نهضت قطاعات مختلفة من المجتمع، بما في ذلك العمال والطلاب والنساء والفلاحون والمثقفون في محاولة للمعارضة والمقاومة والإصلاح، لكن من دون جدوى. هنا برزت النقاشات حول التنوير في النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية نتيجة لهذه التطورات المشؤومة، عشية الثورات الجارفة لعام 2011. ففي البلدين نوقشت قضايا الكرامة الإنسانية والحرية والتسامح والعقل والتعليم وحقوق الإنسان والديمقراطية. لكن ما هي القضايا الدقيقة التي ركزت عليها النقاشات؟ وكيف عولجت تلك القضايا؟ وما هي المخاوف والأفكار والقيم التي أبانت عنها النقاشات؟ وما هي طبيعة العلاقة بين هذه النقاشات وما سبقها من النقاشات الفكرية العربية المعاصرة، هذا إن وجد أي نوع من علاقة؟ أخيرًا، كيف يكون الربط بينها، إن تيسر، وبين المطالب والمخاوف التي أعربت عنها ثورات 2011 الشعبية، خصوصًا في مصر وسورية؟

شرع السخط إزاء مرحلة الاستقلال يظهر بسبب تعثر مشروعات بناء الدولة

الأمة بعد الاستقلال. كان ذلك نتيجة لعدم الاستقرار السياسي، وبسبب محاولات الوحدة الفاشلة مع الدول العربية المجاورة، وكارثة فلسطين، والحروب مع إسرائيل (بما في ذلك هزيمة العرب في حرب الأيام الستة في عام 1967)، والانقلابات العسكرية، ومشروعات التنمية الاقتصادية المُعاقة، والاستقطاب الاجتماعي، والانشقاقات الوطنية والصراعات التي أدت في بعض الحالات إلى حرب أهلية. وكان على العرب، خصوصًا في بلاد الشام التي كانت بؤرة الأحداث، أن يواجهوا هذه التطورات التعيسة. ثم حَلّ احتقانٌ عميق صبغ النصف الثاني من القرن العشرين، ليدفع الناس إلى بحث قلق عن ذاتهم. اتضحت معالم ذلك الاحتقان غالبًا في المجال الثقافي، تحت عنوان «أزمة ثقافية». ومن الواضح أن النضالات من أجل الاستقلال والتحرير والتنمية لم تحقق أهدافها، فنهضت في حينه الحاجة إلى اختبار الذات من أجل تقديم تفسير، لأنه لم يعد من الممكن لوم الأعداء الخارجيين وحدهم إلى الأبد. إن قراءتي لبعض هذه التأملات العربية حول أزمتها الثقافية تُظهر اتجاهين[1]: **الأول**، ميلٌ قوي نحو الثقافوية، أي اللجوء إلى شرح الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية من خلال الثقافة؛ والميل **الثاني**، هو أقل انتشارًا ويرى أن السياسة هي السبب الرئيس لجميع مشروعات الاستقلال المُجهضة. وأصبحت الدول التي ظهرت بعد الاستقلال، والشكل الأوتوقراطي الذي اتخذته، في نظر هذا الميل هي الجاني الرئيس. فمتابع حركة النصف الثاني من القرن العشرين يمكنه ملاحظة تنامي هذه القراءة السياسية للوضع.

انطلق النضال من أجل الاستقلال والتعبئة من أجل بناء الدولة الأمة[2] (nation-state) في مراحلها المبكرة بدافعٍ من السعي إلى تحقيق شعورٍ بالذات، وتأكيد وجود ثقافة للفرد وهوية خاصة به، وتأسيس حكومة مستقلة. إلا أن الاهتمام بعد

---

(1) يُنظر: Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010).

(2) الدولة الأمة بمعنى الدولة القومية وإن كانت مفردة 'القومية' لا تستقيم في السياق العربي لأن 'الدولة القومية' قد تستغرق كل العرب. ولربما كانت 'الدولة الوطنية' أقرب، لكن 'الدولة الأمة' مستقرة كترجمة لـ nation-state. الارتباك في الترجمة ناشئ عن تعاطي المترجمين العرب الأوائل مع كلمة nation التي نقلت إلى العربية 'أمة' وليست المشكلة هنا ولكن في ترجمة الصفة national التي تترجم أحيانًا 'وطني' وأحيانًا 'قومي'، وتأمل كيف ترجمت nationality إلى جنسية، ما زاد الارتباك. (المترجم)

عقود من الاستقلال بدأ يتحول صوب المشاركة السياسية. فقد تخطى السعي وراء الديمقراطية تدريجًا مسألةَ البحث عن الهوية، واتجهت المطالب نحو استعادة القدرات النقدية للناس، باعتبارهم بشرًا ومواطنين، وأمست قضية التمثيل[3] والتفكير النقدي الشغل الشاغل لدى العديد من المفكرين العرب النقديين. وشرعت الأيديولوجيات مثل القومية والبعثية والناصرية والماركسية وحتى الإسلاموية تفقد جاذبيتها، كما أمسى كثير من العرب، بمن فيهم المثقفون، يتوقون إلى نقدٍ جذري وتمكين الناس. في الوقت نفسه، أصبح الشعور بالعجز بعدًا آخر يهيمن على الجميع: هو شعور دفين بعدم القدرة على إحلال أي تغيير في مواجهة القمع والفساد والليبرالية الجديدة[4]. وتنتسب نقاشات تنوير القاهرة ودمشق إلى المزاج العربي السائد نهاية القرن العشرين وتنبع منه[5].

من المفيد أن نشرع بإيضاح ما ليس بنقاشات تنوير. فهي لم تكن دراسات عن التنوير الغربي، كما لم تكن مناقشات حول مكانة أوروبا في تنوير عربي مُفترض سبقَ وصول أوروبا بجيوشها. في الواقع، لم تهدف نقاشات التنوير في المقام

---

(3) المفردة المستخدمة في النص الأصلي agency، تحمل معاني أشمل من التمثيل منها الفعل والقدرة على الفعل والمشاركة الفردية. (المترجم)

(4) يُنظر على وجه الخصوص مقدمة كساب وخاتمتها لكتابها، في: Kassab, *Contemporary Arab Thought.*

وللمزيد عن السياق الجيوسياسي الإقليمي والدولي للعالم العربي في أواخر القرن العشرين وتاريخه الفكري، يُنظر: Jens Hanssen & Max Weiss, «Introduction: Arab Intellectual History Between the Postwar and the Postcolonial,» in: Jens Hanssen & Max Weiss (eds.), *Arabic Thought Against the Authoritarian Age: Towards an Intellectual History of the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), pp. 1-35.

(5) برزت المطالب بالمشاركة السياسية من خلال المجتمع المدني وحرية التعبير والثورة ضد الاستبداد من مثقفين سعوديين عند منحنى الألفية، خصوصًا بعد الثورات العربية في عام 2011. مع ذلك، جرى التعبير عن هذه المطالب في إطار التفكير الإسلامي مع نقد لكلٍ من رجال الدين السلفيين المسيطرين والعائلة الحاكمة. وهدف المتحدثون باسم هؤلاء المثقفين إلى صوغ مسار ثالث ينادي بالتغيير تجاه الحرية والعقل والمشاركة السياسية مع الحفاظ على النظرة الإسلامية للعالم، وإن كان المطلوب نسخة حداثية من تلك النظرة. ووسم هؤلاء بأنهم «حداثيون» و«عقلانيون» وأحيانًا «تنويريون»، كما تعرضوا للهجوم والقمع من المؤسسة الدينية والسياسية. وقد وثقت أفكارهم ونقاشاتهم وحللتها الباحثة السعودية البريطانية مضاوي الرشيد في: Madawi Al-Rasheed, *Muted Modernists: The Struggle Over Divine Politics in Saudi Arabia* (London: Hurst, 2015).

الأول إلى نشر أفكار التنوير الغربي أو المفكرين أو التواريخ أو الآداب الغربية أو مناقشتها. إنما مثل هذا جانبًا هامًا من جوانب النهضة، من رفاعة الطهطاوي (1801–1873) إلى طه حسين (1889–1973). وقد وثقت محاولات تأريخ النهضة التي بدأها ألبرت حوراني (Albert Hourani) في كتابه **الفكر العربي في العصر الليبرالي 1798–1939**، وغيرها من محاولات حديثة لإعادة تقصي تلك المرحلة[6] ومناقشة مزاياها وأوجه القصور فيها[7]. وتلقي الدراسات المنهجية لديناميات تَلَقي التنوير الغربي في الفكر العربي المعاصر مزيدًا من الضوء على

---

(6) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1962); reissued with a new preface by Cambridge University Press, 1983.

[الكتاب صدر باللغة الإنكليزية تحت عنوان *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* وصدرت له ترجمة عربية قام بها كريم عزقول تحت عنوان **الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939**. يلاحظ في العنوان العربي إحلال مفردة 'النهضة' محل مفردة 'الليبرالي'، ما أثار حفيظة المؤلف. (المترجم)]

(7) أدرج هنا بعضًا من آخر ما نشر في المجال: Jens Hanssen & Max Weiss (eds.), *Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016); Hanssen & Weiss (eds.), *Arabic Thought Against the Authoritarian Age*.

[**الفكر العربي بعد العصر الليبرالي**، الكتاب مترجم إلى العربية تحت هذا العنوان نفسه وهو من ترجمة فؤاد عبد المطلب. (المترجم)]

وقد صدر كلاهما في الذكرى الخمسين لكتاب حوراني **الفكر العربي في العصر الليبرالي**. للاطلاع على مجموعة حديثة الصدور بلغتين خاصة بالنهضة، يُنظر: Tarek el-Ariss (ed.), *The Arab Renaissance: A Bilingual Anthology of the Nahda* (New York: Modern Language Association of America, 2018).

ويُنظر أيضًا: فاطمة المحسن، **تمثلات الحداثة في ثقافة العراق** (بغداد: منشورات الجمل، 2015)؛ فاطمة المحسن، **تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث** (بيروت: دار الجمل، 2010)؛ Leyla Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes: Syrie et Liban (1908-1940)* (Paris: Éditions Karthala, 2009); Ilham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914* (Berkeley: University of California Press, 2010); Orit Bashkin, *The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2010); Dyala Hamzah (ed.), *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood* (Abingdon, UK: Routledge, 2013); «Arabic Literature, Criticism and Intellectual Thought from the Nahdah to the Present,» *Journal of Arabic Literature* (Special issue), vol. 43, nos. 2-3 (2012); Yves Gonzalez-Quijano, «La Renaissance arabe au XIXe siècle: Médiums, médiations, médiateurs,» dans: Boutros Hallaq & Heidi Toelle (ed.), *Histoire de la littérature arabe modern, vol. 1, 1800-1945* (Paris Sindbad Actes Sud, 2007, pp. 71-113; Yoav Di-Capua, *No Exit: Arab Existentialism, Jean-Paul Sartre, and Decolonization* (Chicago: University of Chicago Press, 2018); Wael Abu-'Uksa, *Freedom in the Arab World: Concepts and Ideologies in Arabic Thought in the Nineteenth-Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016); Elizabeth M. Holt, «Narrating the Nahda: The Syrian Protestant College, al-Muqtataf, and the Rise of Jurji Zaydan,» in: Nadia Maria El-Cheikh, Lina Choueiri & Bilal Orfali (eds.), *One Hundred and Fifty* (Beirut: American University Press, 2016), pp. 273-279.

هذا الموضوع، على الرغم من أنه لا يزال يتعين بذل المزيد من الجهد في هذا المجال[8]. من الواضح، في أي حال، أن إرث التنوير الغربي بحد ذاته لم يكن مركز نقاشات التنوير. بيد أن كثيرًا من أفكار التنوير الغربي المركزية، مثل التسامح والعلمانية والعقلانية والكرامة الإنسانية والحرية، كانت محور هذه النقاشات. وفي خضم الجدال بين الإسلامويين والعلمانيين، اتهم الإسلاميون بعض هذه الأفكار، مثل العلمانية وحرية العبادة، بأنها مستوردة أو أجنبية أو مُلوِثة. مع ذلك،

---

(8) هنا أميل إلى الاتفاق مع ما كتبه راينهارد شولز (Reinhard Schulze) في الهامش حين لاحظ في مقالته: Reinhard Schulze, «Was ist die islamische Aufklärung?,» *Die Welt des Islams*, vol. 36, no. 3 (1996), p. 291, note 38,

شُحّ الدراسات عن استقبال المفكرين الغربيين والتفاعل معهم في الفكر العربي الحديث، وفي هذه المقالة يقتبس من دراسات نادرة حول هذا الاستقبال: Centre d'Études françaises, *Actes du colloque «la réception de Voltaire et Rousseau en Égypte»* (Cairo: Centre d'études françaises, 1990).

لكن لا بد من الإشارة إلى الكتاب السباق في هذه المجال الذي ألفه رئيف خوري وأصدره تحت عنوان **الفكر العربي الحديث**. ومنذ ذلك الحين، ظهرت دراسات أخرى مثل: عبد العزيز لبيب، «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي التلقي العربي للفكر التنويري الغربي: فرح أنطون نموذجًا»، في: عبد الإله بلقزيز (تحرير)، **المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، 385-419؛ Abdelaziz Labib, «Présence de Rousseau dans la renaissance arabe,» dans: *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation: Actes du II^e Colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995* (Paris: Honoré Champion-Saltkine reprints, 2001), pp. 949-968; Abdelaziz Labib, «Eine Quelle des zeitgenössischen arabischen Denkens: Adib Ishaq (1856-1884) und das Problem der politischen Gemeinschaft,» *Polylog*, nos. 10-11 (2004), pp. 104-112.

ويُنظر أيضًا تعليقات ناصيف نصار وغيره في: بلقزيز (تحرير)، ص 420-440؛ ويحتوي الكتاب على وقائع ندوة عقدها مركز دراسات الوحدة العربية. وثمة دراسات أخرى مثل: أحمد عبد الحليم عطيه، «كانط والتنوير في الفكر العربي»، في: **التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي: وقائع المؤتمر المكرس لذكرى هشام شرابي** (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، 2007)، ص 271-290؛ مصطفى بن أحمد التواتي وصادق جلال العظم، **أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة** (تونس: العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، 1991)؛ هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر؛ رابطة العقلانيين العرب، 2005)؛ هاشم صالح، **معارك التنويريين الأصوليين في أوروبا** (بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2010)؛ هاشم صالح، **مخاضات الحداثة التنويرية: القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008)؛ Salah Mosbah, «Spinoza et le problème du théologico-politique en Tunisie,» *Rue Descartes*, vol. 61, no. 3 (2008), pp. 42-50; Anwar Moghith, «Le Darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte,» *Rue Descartes*, vol. 78, no. 2 (2013), pp. 57-67; Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950* (Chicago: University of Chicago Press, 2013); Omnia El Shakry, «The Arabic Freud: The Unconscious and the Modern Subject,» *Modern Intellectual History*, vol. 11, no. 1 (April 2014), pp. 89-118.

يبدو أن هذه الأفكار أصبحت موضوعات راسخة في الخطاب، على الرغم من الاختلاف بشأن تعريفها وتفسيرها في كل معسكر.

علاوة على ذلك، لا يزال الإنتاج الفكري للنهضة مكونًا بالغ الأهمية في الفكر العربي المعاصر، وما فتئ يخضع للدراسة والتقويم بطرائق مختلفة: فهو إما يحظى بالتقدير، وغالبًا بشيء من الحنين، حتى حين يتعرض للنقد، وذلك لما تجلى فيه من حرية فكرية وإبداع، وإنتاجية؛ وإما يُدان لأنه انحراف وصورة من صور الاغتراب الثقافي والفساد الفكري الذي نزل بالحياة العربية بشكل عام[9]. ومن الطريف أن كثيرًا من المفكرين العرب المعاصرين، كما سنرى، يشيرون إلى النهضة باستخدام مفردة التنوير، فهم يستعملون المصطلحين على التناوب[10]، وهذا أمرٌ يشي بأن النهضة بالنسبة إلى العديد من المفكرين العرب ما هي إلا صورة من صور التنوير. إن دراسة نقاشات التنوير السابقة لعام 2011 سوف تبرز بوضوح دلالة صناعة هذا التوصيف.

لم تُعنَ نقاشات التنوير بالجذور الأصلية لأفكار النهضة/ التنوير في التاريخ العربي الإسلامي قبل المرحلة الاستعمارية. إنما كان هذا موضوع نقاشات ساخنة

---

(9) للاطلاع على مركزية فكر النهضة في النقاشات العربية المعاصرة، يُنظر: Kassab, *Contemporary Arab Thought*;

يُنظر أيضًا: Elizabeth Suzanne Kassab, «Summoning the Spirit of Taha Husayn's Enlightenment Project: The Nahda Revival of Qadaqa wa Shahadat,» in: Hanssen & Weiss (eds.), pp. 311-335.

وفيها تظهر مركزية النهضة في نقاشات التنوير كواحدة من المواضيع الرئيسة التي طورتها هذه المقالة. يُنظر أيضًا: عبد الإله بلقزيز، «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر العربي المعاصر»، في: بلقزيز (تحرير)، **المعرفي والأيديولوجي**، وتعليقات فيصل دراج وغيره في: بلقزيز (تحرير)، ص 371-384.

(10) للاطلاع على تاريخ استخدام مصطلح التنوير في القرن التاسع عشر والقرن العشرين في العالم العربي، يُنظر: Wael Abu-'Uksa & Fruma Zachs, «Tanwīr: Arabic Enlightenment,» in: *Encyclopedia of Mediterranean Humanism*, accessed on January 2016, at: https://bit.ly/3iPebop

للاطلاع على تعريف جامع مانع للنهضة بوصفها ظاهرة ثقافية ولغوية وسياسية وصحفية معقدة، يُنظر: Leyla Dakhli, *La Nahda (Notice pour le dictionnaire de l'Humanisme arabe)* ([s. l.: s. n.], 2012), at: https://bit.ly/3kZEfiL

لو أن المادة العلمية حول النهضة محوسبة ليسرت علينا كثيرًا مهمة تعقب سلسلة التحولات في مثل هذه المصطلحات في التاريخ الفكري الحديث.

في الغرب، من أول من فتح بابها كتاب المؤرخ الأميركي بيتر غران (Peter Gran) الصادر في عام 1979، بعنوان: **الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر 1760-1840**، ثم تلته مجموعة مقالات نشرها في تسعينيات القرن العشرين المؤرخ الألماني راينهارد شولز (Reinhard Schulze). وكان السؤال الذي طرحته هذه الكتابات المثيرة للجدل هو ما إذا كان يمكن إحصاء عناصر تنوير في العالم العربي والإسلامي قبل المرحلة الاستعمارية في القرن الثامن عشر. كانت أطروحة غران تقول إنه بين عامي 1760 و1840، ظهرت عناصر فكر علماني في الكتابات المصرية أحدثتها التطورات الاجتماعية الاقتصادية الرأسمالية المحلية، ولم يكن ذلك منفكًا عن الاتجاهات الاقتصادية العالمية. ووجد باحثون أن معلوماته الاقتصادية غير كافية وأحيانًا تعوزها الدقة، كما اعتقدوا بأن آراءه التي ربطت الظواهر الاقتصادية بالثقافية لا تسلم من الخلل. بيد أن كُثرًا رأوا في دعوته إلى فهم القرن الثامن عشر المصري والعربي وقراءته على نحو مغاير لتلك السرديات التي لا ترى غير الركود أمرًا ذا أهمية[11]. وتُرجم كتاب غران إلى اللغة العربية في عام 1993 لكنه لم يثر نقاشًا يذكر[12]. وأشار شولز إلى ثغرات في اتجاه غران التأريخي الجديد، وأعرب عن أمله في تحسين جوانبه المفاهيمية والمنهجية لمعاضدة الطرح القائل بوجود حركة تنوير أصيلة في مصر والعالم العربي في القرن الثامن عشر. واستندت حجته إلى شهادات جاءت من تجارب روحية فردية

---

(11) Peter Gran, *The Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Austin: Texas University Press, 1979).

للاطلاع على عروض ومراجعات للكتاب، يُنظر: Gabriel Baer, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 25, no. 2 (1982), pp. 217-222; Charles Issawi, in: *Journal of the Economic History*, vol. 39, no. 3 (1979), pp. 800-801; Roger Owen, in: *Economic History Review*, vol. 33, no. 1 (1980), pp. 150-151; Pierre Cachia, in: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 101, no. 4 (1981), pp. 462-463; Eric Davis, «Egypt's Culture and the Roots of Capitalism,» MERIP Reports; 82 (1979), pp. 24-25; Alexander Schölch, in: *Die Welt des Islams*, vol. 20, nos. 1-2 (1980), pp. 114-115; Terence Walz, in: *International Journal of African Historical Studies*, vol. 13, no. 3 (1980), pp. 542-544; F. De Jong & Peter Gran, «Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840: A Review Article with Author's Reply,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14, no. 3 (1982), pp. 381-399.

يُنظر أيضًا: مقابلة مع بيتر غران أجراها مؤرخان مصريان بعد 20 عام من نشر كتابه: Peter Gran, «Une Renaissance récusée: L'Égypte à la fin du XVIIIe siècle,» Interview by Ramadan al-Khuli & Abd al-Raziq Isa, *Égypte/Monde arabe*, no. 1 (1999), pp. 55-70.

(12) بيتر جران، **الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر 1760-1840**، ترجمة رءوف عباس (القاهرة: دار الفكر، 1993).

وإعادة قراءة للتقليد الديني يمكن عدُها بأنها تجليات لاتجاهات تنويرية. بالطبع، تعرضت آراؤه لأشد هجوم وأعنفه في الغرب كما أنها لم تجذب الانتباه في العالم العربي[13].

---

(13) بادر راينهارد شولز إلى فتح باب النقاش حين دعا القراء إلى إعادة النظر في القرن الثامن عشر الإسلامي من منظور تأريخي يخرجه من قيود كبرياء الخصوصية ويضعه في سياق تاريخ عالمي أوسع: Reinhard Schulze, «Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik,» *Die Welt des Islams*, vol. 30 (1990), pp. 140-159.

ثم يفسر شولز نظريته بمزيد من الشرح لمقصوده بالنقد التأريخي (Historiographical) واستخدامه لمصطلح التنوير (Aufklärung) وبتزويدنا بدلائل من كتابات المرحلة تعاضد حجتَه. يُنظر: Reinhard Schulze, «Was ist die islamische Aufklärung?,» *Die Welt des Islams*, vol. 36, no. 3 (1996), pp. 276-325.

في هذه المقالة يرد على نقاده الذين رفضوا فرضياته وحججه بقسوة. مثبت أدناه بعض هذه المقالات الناقدة له: Rudolph Peters, «Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment,» *Die Welt des Islams*, vol. 30 (1990), pp. 160-162; Tilman Nagel, «Autochthone Wurzeln des islamischen Modernismus: Bemerkungen zum Werk des Damaszeners Ibn 'Abdidin (1784-1836),» *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 146 (1996), pp. 92-111; Gottfried Hagen & Tilman Seidensticker, «Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung: Kritik einer historiographischen Kritik,» *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 148 (1998), pp. 83-110; Bernd Radtke, «Erleuchterung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus,» *Die Welt des Islams*, no. 34 (1994); Bernd Radtke, *Autochtone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert: Theoretische und filologische Bemerkungen: Fortführung einer Debatte* (Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 2000),

وهذا الكتاب راجعه رودولف بيترز (Rudolph Peters) في: *Die Welt des Islams*, vol. 42 (2002), pp. 135-137; Ulrich Haarman, «'Ein Missgriff des Geschicks': Muslimische und westliche Standpunkte zur Geschichte der islamischen Welt im 18. Jahrhundert,» in: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen & Ernst Schulin (eds.), *Geschichtsdiskurs, vol. 2: Anfänge modernen historischen Denkens* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 1994), pp. 184-201; Stephan Reichmuth, «Arabic Literature and Islamic Scholarship in the 17th/18th Centuries: Topics and Biographies: Introduction,» *Die Welt des Islams*, vol. 43 (2002), pp. 281-288.

وقد نشرت مختارات من المقالات الرئيسة لهذا النقاش في: Stefan Wild, «Islamic Enlightenment in the 18th Century?,» *Die Welt des Islams* (Special issue), vol. 36, no. 3 (1996), pp. 271-275,

وصُدِّرتْ هذه المختارات بتمهيد تحت عنوان «To Our Readers» (لقرائنا). يناقش خالد الرويهب، المتخصص في اللغة العربية وتاريخ الفكر الإسلامي بجامعة هارفرد، أطروحات غران وشولز في: Khaled El-Rouayheb, «Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth Century Egypt?,» *Die Welt des Islams*, vol. 45, no. 1 (2005), pp. 1-19.

ففي حين يوثق الرويهب نشاطًا متجددًا معينًا في الدراسات المنطقية يدحض فكرة جمود الثقافة في القرن الثامن عشر بمصر والعالم العربي، فإنه لا يعتقد بأن هذا النشاط يرتقي لأن يكون ظاهرة تنويرية، إذا ما درسناه معمقًا. ثمة محاولة حصلت بعد ذلك وهي آخر المحاولات حتى الآن بشأن إعادة تركيب تاريخية لكتابات ونقاشات الفكر الإسلامي الإصلاحي في القرن الثامن عشر وتسعى إلى تأكيد وجود إنتاج فكري موار، «لا يكاد يجاريه أي إنتاج فكري في أي عصر من عصور التاريخ الإسلامي». يُنظر: Ahmad S. Dallal, *Islam Without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018).

ثم إن التأريخ المصري نال بعض الاهتمام في مصر في ضوء الاحتفال بذكرى مئتي عام على غزو نابليون بونابرت في عام 1798. في هذه المناسبة، نظمت وزارتا الشؤون الخارجية والثقافة والاتصال الفرنسيتان مع وزارة الثقافة المصرية عددًا من الفاعليات التذكارية في البلدين. وهي فاعليات عديدة انتشرت في أرجاء البلاد في فرنسا، أكثر مما انتشرت في مصر[14]. على الجانب الفرنسي، نُظر إلى غزو عام 1798، وبنظرة نقدية حادة أحيانًا، على أنه حملة أدت إلى تلاقٍ ثقافي أدى إلى استكشاف معرفي لحضارة عظيمة[15]. أما على الجانب المصري، فقد ثار جدل عام ساخن حول مدى وجاهة الاحتفاء بهذا الحدث وطبيعة ما كان ليتم الاحتفاء به. فوفقًا لرواية الدولة الرسمية، مَثّلَ عام 1798 فجرَ عصر مصر الحديث، حيث أنهى وصولُ نابليون الحكمَ العثماني المملوكي (من 1517 إلى 1798) المتخلف العاجز، ومهد الطريق إلى الدولة المصرية الحديثة بقيادة محمد علي باشا. ركزت هذه الرواية على عملية نقل أفكار التنوير وقيمه التي يفترض أنها جاءت مع الغزو النابليوني. مرة أخرى، صُورتْ الفترة السابقة لنابليون، خصوصًا القرنين السابع عشر والثامن عشر، بأنها راكدة اجتماعيًا وفكريًا[16]. لكن بالنسبة إلى الكثير من المصريين، بمن فيهم المفكرون والمؤرخون، كانت فترة نابليون القصيرة بين عامي 1798 و1801 عهد غزو واحتلال بالدرجة الأولى وليست

(14) يُنظر العدد الخاص الرائع من مجلة *Égypte/Monde arabe* **(مصر والعالم العربي)** الذي حررته غيلان ألوم (Ghislaine Alleaume). وفيه قائمة بالفعاليات والمنشورات التي ظهرت في فرنسا ومصر بهذه المناسبة. يُنظر: Ghislaine Alleaume, «Agenda: Les Manifestations commémoratives: Colloques, expositions, actualité éditoriale,» *Égypte/Monde arabe* (Special issue), no. 1: *L'Expédition de Bonaparte vue d'Égypte* (1999).

(15) للاطلاع على مراجعات نقدية فرنسية لحملة نابليون، يُنظر على سبيل المثال: Henry Laurens, *L'Expédition d'Égypte, 1798-1801* (Paris: Armand Colin, 1989); André Raymond, «Les Egyptiens et les lumières pendant l'expédition française,» dans: Patrice Bret (ed.), *L'Expédition d'Égypte, une entreprise des Lumières, 1798-1801: Actes de colloque* (Paris: Académie des sciences, 1999), pp. 103-117.

(16) من أوائل المؤرخين العرب المصريين القلائل الذين نافحوا عن فكرة وجود حياة فكرية في مصر قبل عام 1798 المؤرخ جمال الدين الشيال (1911-1967). لكن كتابه الصادر في عام 1958 تحت عنوان **التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر** لم يكن ذا تأثير كبير. للاطلاع على تاريخ حديث للنشاط الفكري في مصر والشرق الأوسط في القرن السابع عشر، يُنظر: Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

جديرة بالاحتفاء[17]. لسوء الحظ، بعيدًا مما ثار من جدل، لم يسفر النقاش عن أعمال جديدة في التأريخ المصري الحديث.

وبدلًا من أن تتناول نقاشات التنوير مسألة العناصر الأصيلة في التنوير والحداثة قبل التأثير الأوروبي وبعيدًا منه، وبدلًا من تقصي قضية التنوير الأوروبي الغربي، فإنها تتناول في المقام الأول السياقات ذات الصلة التي نشأت عنها، أي واقع القرن العشرين الممتد من القرن التاسع عشر في مصر وسورية. وسأستخدم في هذه الدراسة المصطلح العربي «تنوير»[18] بدلًا من المصطلح الإنكليزي enlightenment، بغية التركيز على معانيه في سياق هذه النقاشات. كما أشرت أعلاه، فالمصطلح والنقاشات التي حامت حوله عالجت قضايا تتعلق بكرامة الإنسان والحرية والتسامح والعقل والتعليم وحقوق الإنسان والديمقراطية. وفي كل بلد أفصحت النقاشات عن مخاوف مختلفة وأشارت إلى أهداف متباينة. يقارن هذا الكتاب النقاشات في البلدين ويفحص أولويات وخصوصيات كل منهما في ضوء طبيعة الدولة وتاريخها، والصورة التي حرصت الدولة على إظهارها، ومستوى القمع ونوع العنف الذي تمارسه الدولة وهامش الانفتاح على العالم الخارجي المسموح به وعلاقة المثقفين بالدولة[19].

---

(17) من أشد المعارضين لإحياء الذكرى، الأستاذة المصرية المتخصصة في الحضارة الفرنسية بجامعة القاهرة ليلى عنان. يُنظر: Laïla Enan, «'Si tu le sais, alors c'est une catastrophe....' la commémoration: Pourquoi, pour qui?,» *Égypte/Monde arabe* (Special issue), no. 1: *L'Expédition de Bonaparte vue d'Égypte* (1999), pp. 13-24.

ويُنظر أيضًا مقابلة أجراها مؤرخان مصريان مع عشرة أساتذة تاريخ في الجامعات المصرية: Ramadan al-Khuli & Abd al-Raziq Isa, «Un bilan controversé: Le Point de vue des historiens égyptiens,» *Égypte/Monde arabe* (Special issue), no. 1: *L'Expédition de Bonaparte vue d'Égypte* (1999), pp. 25-46.

للاطلاع على تأملات في إحياء ذكرى حملة 1798، وكتابة تاريخها وغياب الحوار الفرنسي المصري بشأنها، يُنظر: Ghislaine Alleaume, «Des incertitudes de la mémoire aux exigences de l'histoire,» *Égypte/Monde arabe* (Special issue), no. 1: *L'Expédition de Bonaparte vue d'Égypte* (1999), pp. 7-12.

وللاطلاع على قراءة مزدوجة للحملة، تتجاوز نقاش هل هي حملة أم غزو، يُنظر: Elliott Colla, «'Non, non! Si, si!': Commemorating the French Occupation of Egypt (1798-1801),» *MLN*, vol. 118, no. 4 (2003), pp. 1043-1069.

(18) تستخدم الكاتبة رسم الكلمة العربية «تنوير» هكذا بالإنكليزية tanwir في النص الإنكليزي بدلًا من مقابلها الإنكليزي enlightenment. (المترجم)

(19) للاطلاع على دراسات عامة بشأن تشكل الدولة في الشرق الأوسط الحديث، والدولة =

إن الدولة المصرية أقدم من الدولة السورية وأكبر منها؛ إذ حُبيتْ بمجموعة من مؤسسات الدولة أكثر رسوخًا من نظائرها في سورية. فبعد أن أسسها محمد علي باشا في عام 1805، حظيت بأشكال مختلفة من التحديث الإداري والاقتصادي في وقت مبكر. وحرصًا منه على تقوية سلطته في مواجهة القوة المركزية العثمانية، بنى محمد علي جيشًا حديثًا وعددًا من المؤسسات الإدارية والطبية والتعليمية التي باتت تمثل أعمدة الدولة المصرية الحديثة. في سبيل ذلك، قام بتعبئة الرجال وتدريبهم لصالحه وأسس في تلك العملية نواه طبقة مثقفي الدولة. ذلكم هو أصل الرابطة العضوية التقليدية بين المثقف المصري والدولة، وهي رابطة ستواصل بقاءها وسط تقلبات التاريخ المصري الحديث، من الاحتلال البريطاني في عام 1882 إلى الاستقلال في عام 1922، ومن سقوط النظام الملكي إلى انقلاب الضباط الأحرار في عام 1952 إلى الهزيمة العسكرية على يد إسرائيل في عام 1967 إلى نظامي أنور السادات وحسني مبارك، وما تلاهما. وعلى الرغم من الأيديولوجيات الرسمية المتغيرة وتكرار عدم الوفاء بالوعود، استمرت الدولة في أن تكون المحرك الرئيس للتحديث والاستقرار والأمن لمعظم المصريين والمثقفين المصريين.

جاء اشتداد النقاش بشأن التنوير في تسعينيات القرن العشرين كردة فعل على صعود الإسلامويين في مصر منذ ثمانينيات القرن العشرين وما بعدها. اتخذ صعودهم شكلين: شكل جهادي عنيف صحبته اغتيالات وهجمات على

= المصرية، يُنظر: Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (London: Routledge, 2004); Nazih N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London: Tauris, 1996); Giacomo Luciani (ed.), *The Arab State* (London: Routledge, 1990).

للاطلاع على دراسات خاصة بالدولة المصرية، يُنظر: John Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes* (Princeton: Princeton University Press, 1983); Eberhard Kienle, *A Grand Delusion: Democracy and Economic Reform in Egypt* (London: Tauris, 2001).

للاطلاع على دراسات عن الدولة السورية، يُنظر: Eberhard Kienle, *Ba'th Versus Ba'th: The Conflict Between Syria and Iraq* (London: Tauris, 1990); Eberhard Kienle (ed.), *Contemporary Syria: Liberalization between Cold War and Peace* (London: Tauris, 1997); Volker Perthes, *Syria Under Asad* (London: Tauris, 1997); Patrick Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics, 1945-1958* (Oxford: Oxford University Press, 1965); Patrick Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics, 1945-1958* (London: Tauris, 1986); Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria* (Chicago: University of Chicago Press, 1999; 2015).

الأقباط والسياح والمسؤولين المصريين والمثقفين، وشكل ثقافي أخلاقي، تجلت فيه الهيمنة الإسلاموية في المجال العام نتيجة للصفقة الصامتة بين النظام والإسلامويين. والحق أنهم بعد أن تعرضوا لأشد أنواع القمع بيد نظام جمال عبد الناصر، مُنحوا حرية أكبر في عهد السادات، بهدف تقويض القوى اليسارية الناصرية في الاقتصاد والمجتمع، بما في ذلك الجامعات والنقابات العمالية وأماكن أخرى، على أن يظلوا مبتعدين من السياسة. استمرت لعبة القوة هذه بين النظام والإسلامويين في عهد مبارك الذي قدم مجالات نفوذ أوسع لهم، فيما قدموا هم في المقابل خدمات اجتماعية لم تعد الدولة قادرة على ضمانها؛ وكان باستطاعتهم فرض أنفسهم على نحو مطرد في المجالات الثقافية والأخلاقية والدينية؛ وتمكنوا من الترشح للمناصب البرلمانية والفوز بعددٍ كبير من المقاعد، وإن كان ذلك تحت مظلة قوى مستقلة[20]. وكرد على القوة والعدوان الإسلامويين المتصاعدين، شن المثقفون العلمانيون حملة تنوير منتقدين التعصب والرجعية والإرهاب بما في ذلك الإرهاب الفكري. وهنا تبنت الدولة الحملة ورعت مجموعة كبيرة من الأنشطة والكتابات عن التنوير، دون تجنب التنازلات للإسلاميين كلما رأت أن ذلك أنفع لمصالحها. نتيجة السياسة النفعية هذه، غالبًا ما حرمت الدولة المثقفين المناهضين للإسلامويين من الدعم الذي كانوا بأمس الحاجة إليه. في المقابل استولى الإسلامويون على خطاب التنوير، فمن ناحية اتهموا الحكومة بالفساد وإساءة استخدام السلطة، بالتالي فقد ارتكبت نقيض ما بشرت به تحت راية التنوير، ومن ناحية أخرى اتهموا المثقفين العلمانيين بتبني خطاب تنوير تغريبي مستورد وزائف. وهكذا أحل الإسلامويون محل ذلك الخطاب خطابَهم التنويري الإسلامي الأصيل.

هكذا، كان نقاش التنوير المصري جزءًا لا يتجزأ من الصراع على السلطة بين الإسلامويين والنظام، صراعٌ حاول في خضمه المثقفون العلمانيون الدفاع

---

(20) للاطلاع على دراسات تختص بأسلمة المجال العام في مصر، يُنظر: Salwa Ismail, «Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt,» *International Journal for Middle Eastern Studies*, vol. 30 (1998), pp. 199-225; Salwa Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State, and Islamism* (London: Tauris, 2003).

عن قيمهم. واتسم النقاش بكثرة العقابيل والغموض والتناقض في العلاقة بين هؤلاء المثقفين والدولة، كما كان محلًا للدرس والتقصي في العديد من الكتب والمجلات وجرى تداوله في وسائل الإعلام وفي المناسبات العامة، مثل المؤتمرات التذكارية ومعرض القاهرة الدولي للكتاب. وصدرت بشأنه التقارير والتحليلات وبهذا أُحسنَ توثيقه كما سنرى في الفصل الأول. غير أن النقد الحاد الذي أبداه النقاد المفكرين المصريين حول هذا النقاش أقل انتشارًا. ويلقي الفصل الثاني الضوء على هذا النقد، مع تركيز على تفكيك حملات التنوير، الحكومية والإسلاموية على حد سواء، وعلى تحليلات النقاد المفكرين المصريين لخطابات التنوير وفرضياته ومناهجه ودعاواه. وستظهر نخبوية المثقف التنويري كواحدة من المواضيع البارزة لهذا التفكيك، ولعلها تسوغ لنا جولة قصيرة في موضوع النخبوية في التنوير الأوروبي وخصوصًا الألماني في نهاية الفصل الثاني.

لئن دار نقاش التنوير في مصر حول ظاهرة الأصولية الإسلامية، فلقد ركز النقاش في سورية على فساد الدولة الجامح وقمعها الوحشي. فقد أُسِسَتْ الدولة السورية الحديثة في عام 1920 في ظل الانتداب الفرنسي، ونالت استقلالها كجمهورية في عام 1946. وبعد فترة عصيبة من الانقلابات العسكرية وفترات قصيرة من الحكم البرلماني الليبرالي، استولى ضباط من حزب البعث على السلطة ثم احتكر حافظ الأسد في عام 1970 السلطة وحكم حتى وفاته في عام 2000. ثم خلفه ابنه بشار. حكم كلٌ من الأب والابن حكمًا أوتوقراطيًا، فمنعا جميع مظاهر الحياة السياسية وأزالا جميع ألوان المعارضة. وخضعت جميع المؤسسات المدنية، سواء الدينية أم الثقافية أم الاجتماعية، بما في ذلك نقابات العمال والشباب والطلاب والجمعيات النسائية لسيطرة الدولة الصارمة، كما رزحت حركة الناس وتداول البضائع والأفكار تحت أشد أنواع التضييق. إن الفساد الشامل في جهاز الدولة بأسره وإساءة استخدام السلطة الجامح من جهة الدائرة الحاكمة المترابطة ترابطًا قويًا في ما بينها لم تشفع لها شعاراتها بشأن الاشتراكية والوحدة العربية والتقدم، فلم تصمد لها صدقية، ذلك أنها سحقت جميع أشكال المعارضة من خلال مراقبة الاستخبارات وعنف العسكر والاعتقالات التعسفية وألوان التعذيب، بدءًا بالشيوعيين وانتهاءً بالقوميين السوريين والبعثيين العراقيين

وخصوصًا الإسلامويين الذين قُضي عليهم في أواخر سبعينيات القرن العشرين وأوائل ثمانينياته، وذلك بعد التدمير السيئ الصيت لمدينة حماة في عام 1982، وحملة القمع الواسعة النطاق. إذًا، بالمقارنة مع مصر، كانت المساحة في سورية أضيق كثيرًا من نظيرتها بالنسبة إلى النقاشات المفتوحة والتنافس السياسي، هذا إن وجد، وكانت الدولة ومؤسساتها تتمتع بمشروعية أقل، ولم يكن لها صدقية أخلاقية أو رمزية لدى الشعب والمفكرين المستقلين. أكثر من ذلك، لم يترك أي هامش من حرية الفكر أو التعبير للمثقفين الذين تبنتهم الدولة، ومن هنا نشوء علاقة مختلفة تمامًا بين المثقفين والدولة تباينت عن نظيرتها في مصر.

مع ذلك، على الرغم من القمع، تمكن بعض النقاد المفكرين من معالجة القضايا الملحة للدولة والمجتمع السوري والدعوة إلى التنوير، ولم يكن نشاطهم منصبًا برمته ضد الإسلام السياسي، لكن بطريقة غير مباشرة ضد الأضرار الناجمة عن دكتاتورية الأسد. يعالج الفصل الثالث كتابات عدد من المفكرين السوريين عن التنوير في تسعينيات القرن العشرين، مع تركيز خاص على الكاتب المسرحي السوري سعد الله ونوس والناقد الأدبي والفيلسوف الفلسطيني فيصل دراج. يفحص الفصل الرابع الموضوعات التي أثيرت في نقاشات التنوير السوري في تسعينيات القرن العشرين وتلك التي سادت في دمشق بين عامي 2000 و2001.

نهضت نقاشات التنوير في مصر في تسعينيات القرن العشرين أساسًا برعاية من مؤسسات ثقافية تتبناها الدولة وقام عليها مثقفون علمانيون، أو قل غير إسلامويين إن شئت الدقة، كانت لهم علاقات تربطهم بالدولة، قلَّت أم كثُرت. غير أن خطابات[21] التنوير المصرية في مستهل القرن الواحد والعشرين اتسمت من ناحية أخرى بالسعي إلى تقويض الخطابات السابقة؛ إذ شنت حملات نقد حادة ضدها. أما في الحالة السورية فحافظت خطابات التنوير التي سادت في تسعينيات القرن العشرين ومستهل القرن الحادي والعشرين على التواصل في ما بينها، غير أن خطابات العقد الأول من القرن الحادي والعشرين ارتبطت بتحركات

(21) هكذا وردت جمعًا في الأصل (discourses) فحافظت عليها كما هي، وسترد كذلك في بقية الصفحة. (المترجم)

جماهيرية ملموسة. وهنا، أرى أن على الرغم من هذا الاختلاف، فإن التفكيكيين المصريين ونظرائهم من دعاة التنوير السوريين على مدار العقدين (سأطلق عليهم اسم **التنويريين**) طرحوا رؤية بشأن التنوير أسميها الفلسفة **الإنسانوية السياسية** (Political Humanism). تدعو هذه الفلسفة الإنسانوية إلى ممارسة حرة وعامة للعقل في ضوء إنتاج معرفة تنير للناس طبقات الواقع الذي يعيشون فيه وتعزز توقهم إلى وجود كريم حر، وترنو إلى إعادة بناء الإنسان العربي الذي سحقته الأنظمة الوحشية. وتسلتزم إعادة البناء تلك، وفقًا للمفكرين النقاد التنويريين، استعادة الحق في المشاركة السياسية، كما تقتضي إعادة تعبئة جماعية للناس بعد أن حرمتهم الأنظمة من الاقتراع والمشاركة. ومن الطريف أن هذه هي تطلعات أولئك الذين خرجوا إلى الشوارع بعد عقد أو عقدين في مدن العالم العربي، بما في ذلك القاهرة ودمشق. وفي اعتقادي إن نقاشات التنوير ليست هي السبب في نشوء الحركات الشعبية، لكني أعتقد أن مفكري التنوير كانوا على انسجام تام مع نبض مجتمعاتهم، وأنهم إلى جانب تلك الحركات عبروا عن تطلعات مشتركة للحرية والكرامة الإنسانية[22].

(22) للاطلاع على كتابات سابقة ضمن هذا المسار الفكري، يُنظر: Elizabeth Suzanne Kassab, «The Arab Quest for Freedom and Dignity: Have Arab Thinkers Been Part of It?,» *META* (2013), at: https://bit.ly/3h9nbUY

القسم الأول

القاهرة

الفصل الأول

نقاشات التنوير العلمانية والحكومية والإسلاموية في مصر في تسعينيات القرن العشرين

تضاعفت هجمات الإسلامويين الإرهابية في مصر بعد اغتيال الرئيس أنور السادات، فاستهدفت الأقباط في أنحاء شتى من البلاد، كما استهدفت السُياح (مثلما حدث في رأس برقة في عام 1985، والأقصر في عام 1997، وطابا في عام 2004، وشرم الشيخ في عام 2005، ودهب في عام 2006)، وكذلك السياسيين (مثلما جرى من محاولة اغتيال لوزير الداخلية حسن الألفي ووزير الإعلام صفوت الشريف في عام 1993)، والمثقفين (كاغتيال العلماني البارز فرج فودة في عام 1992، والهجوم بالسكين في عام 1994 على نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل، وكان عمره حينئذٍ اثنين وثمانين عامًا). تجلت هيمنة الإسلامويين الثقافية في الرقابة على المنتجات الثقافية وإدانة أفراد المفكرين مثل نصر حامد أبو زيد الذي أصبحت قصته قضية رأي عام، وسنعود إليها في الفصل الثاني. في مواجهة هذا العنف المتصاعد والهيمنة المطردة، نظم المفكرون المناهضون للإسلامويين عددًا من التجمعات والفاعليات. من بين هذه التجمعات، كانت جمعية التنوير التي أُسست في عام 1992، وأصدرت نشرة غير منتظمة عنوانها **التنوير**، احتوى العدد الأول منها على مقالات لسعد الدين إبراهيم ورفعت السعيد ويونان لبيب رزق وفرج فودة (وهو عضو مؤسس للجمعية، اغتيل بعد فترة وجيزة من تأسيسها، في أثناء مغادرته مكتبه فيها). وكان أول رئيس لها هو الشاعر المصري

البارز عبد المعطي حجازي. ثم أصدرت الهيئة المصرية العامة للكتاب عددًا من المنشورات التي تضمنت سلسلة من الكتب عن الشخصيات التاريخية المصرية الحديثة، مثل مصطفى كامل (**تاريخ المصريين**) وهي سلسلة عن تاريخ مصر إبان النهضة؛ كما أصدرت الهيئة سلسلة حول النهضة نفسها، فأعادت طباعة كتب النهضة المعروفة مثل كتاب عبد الرحمن الكواكبي (1855–1902) المعروف عن الاستبداد[1] المنشور في عام 1902. وأطلق على هذه السلسلة الأخيرة التي قام عليها جابر عصفور عنوان المواجهة، وكانت مفردة التنوير عنوانًا فرعيًا لها. وكان هدفها الجلي مواجهة ومعالجة قضايا التطرف والشريعة والوحدة الوطنية. وكان شعار معرض القاهرة الدولي للكتاب لعام 1990 «مئة عام من التنوير»[2]. وبُثَ برنامج تلفزيوني بعنوان **حوار التنوير**، بغرض طرح مقاربات مستنيرة لمختلف القضايا المجتمعية والفكرية. وفي عام 1992، احتفلت مجلة **الهلال** ودار نشرها بالذكرى المئوية لتأسيسها و«إسهامها في التحديث والتنوير» في أوبرا القاهرة بحضور الرئيس حسني مبارك[3]. وفي عام 1993، نظمت حلقتا نقاش للاحتفاء بعلي باشا مبارك (1824–1893) الملقب **أبو التعليم** لريادته وتفرده في مجال الإصلاح التعليمي إبان النهضة. وفي عام 1994، نظمت لجنة التاريخ والفكر التابعة للمجلس الأعلى للثقافة ورشة عمل لمدة ثلاثة أيام، بتوجيه من أمينها العام جابر عصفور، لمناقشة حركة التنوير في القرنين التاسع عشر والعشرين. شاركت غيلان ألوم (Ghislaine Alleaume) بمقالة تحت عنوان: «من عصر النهضة إلى التنوير: عن بعض الإنتاجات التاريخية الأخيرة» (De la Renaissance aux Lumières: Autour

---

(1) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (1902)، القاهرة: [د. ن.]، أعيد طباعته (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993).

(2) وكذلك كلفت الحكومة الفنان المصري صالح عناني بعمل لوحة كبيرة تعرض المئة عام من التنوير في مصر: أحمد حسين الطماوي، **الهلال: مائة عام من التحديث والتنوير، 1892–1992** (القاهرة: مؤسسات دار الهلال، 1992).

(3) أُسست **الهلال** في القاهرة على يد الكاتب اللبناني جرجي زيدان (1861–1914). للاطلاع على أجزاء من الاحتفالات، يُنظر الصور الواردة تحت عنوان «الاحتفال بمئوية دار الهلال» وأشرطة الفيديو التي تظهر تحت عنوان «استهلال بكلمات عن أدباء، الجزء 1 و2»، مؤسسة زيدان. يُنظر الموقع الإلكتروني: https://bit.ly/3g7WwGG

يُنظر أيضًا: الطماوي، **الهلال**.

(de quelques productions historiques récentes، ناقشت فيها فاعليات ومنشورات حملة التنوير هذه وأدلت بالملاحظات الآتية: لم تُقدِّم أي إسهامات علمية حقيقية؛ الانتقال من النهضة إلى التنوير جرى على عجل دونما توضيح لمصطلح التنوير بالمرة؛ الإسلاموية سيطرت على النقاشات، كما هيمنت على ديناميات تلقيها في الإعلام وما تلا ذلك من آليات تحرير ونشر. ورأت أن الاتجاه نحو التنوير كان مدفوعًا بالسياسة أكثر من كونه مُحَفَّزًا بالفكر[4]. وكما سنرى، ظهرت تلك الملاحظات الناقدة جليةً في محاولات تفكيك نقاشات التنوير المصرية في تسعينيات القرن العشرين.

في عام 2002، عقد المجلس نفسه مؤتمرًا آخر مدة ثلاثة أيام لإحياء ذكرى مرور مئتي عام على ميلاد رفاعة الطهطاوي (1801-1873)، وهو أحد رواد النهضة. وكجزء من حملة التنوير هذه، جاء إحياء الاهتمام بأعمال ابن رشد بوصفه رائدًا عربيًا مسلمًا من رواد العقلانية. ففي عام 1994، عقد المجلس الأعلى للثقافة مؤتمرًا عن ابن رشد بعد أن نشر كتابًا عنه في عام 1993، وكان من تحرير أستاذ الفلسفة المصري عاطف العراقي[5]. بيد أن الإسلامويين رفضوا حملة التنوير هذه وألصقوا بها نعت **«التنوير الحكومي»** واقترحوا عوضًا عنها **«التنوير الإسلامي»**[6].

قبل الانتقال إلى التفكيك النقدي لخطابات التنوير الحكومية والإسلامية

---

(4) Ghislaine Alleaume, «De la renaissance aux Lumières: Autour de quelques productions historiques récentes,» *Égypte/Monde arabe*, no. 20 (1994), pp. 67-90.

(5) عاطف العراقي (إشراف)، **الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي: بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ونظرياته الفلسفية** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1993).

(6) لمزيد من المعلومات عن هاتين الحملتين المتضادتين، يُنظر: Fauzi M. Najjar, «The Debate on Islam and Secularism in Egypt,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 18, no. 2 (1996), pp. 1-21; Fauzi M. Najjar, «Ibn Rush (Averroes) and the Egyptian Enlightenment Movement,» *British Journal of Middle Eastern Studies,* vol. 31 no. 2 (November 2004), pp. 195-213.

يُنظر أيضًا: Fauzi M. Najjar, «Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Naguib Mahfouz,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 25, no. 1 (May 1998), pp. 139-168; Fauzi M. Najjar, «Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 27, no. 2 (November 2000), pp. 177-200; Mona Abaza, «Trafficking with Tanwir (Enlightenment),» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 30, no. 1 (2010), pp. 32-46.

هذه، دعونا نراجع، كعينة من هذين التيارين، أفكار جابر عصفور من الخطاب العلماني وأفكار محمد عمارة من الخطاب الإسلامي، فكلاهما يتحدث باسم معسكره، وكل منهما ينسج حججه من فهم متين لتاريخ الأفكار المصري الحديث، وكل منهما راسخٌ القدم في مجاله: **الأول** في النقد الأدبي، **والثاني** في الدراسات الإسلامية. لا يفوتنا قبل الشروع في جدالات تينك القامتين والتيارات التي يمثلانها الإشارة إلى أن خطابًا للتنوير كان قائمًا أصلًا في سبعينيات القرن العشرين، وكان الذي فتح بابه مراد وهبة (ولد في عام 1926)، أستاذ الفلسفة الفخري بجامعة عين شمس في القاهرة. لقي هذا الخطاب الثالث سبيله إلى نقاشات التسعينيات من القرن العشرين، حيث تلاقت اهتماماته الفكرية مع تلك النقاشات، لكنه ظل إلى حدٍ بعيد مستقلًا عن المعسكرين. وإذا ما ألقينا نظرة على هذا الخطاب المستقل فسيكتمل تصورنا عن التنوير في مصر أواخر القرن العشرين. ولنأخذ كتابًا واحدًا من بين الكتب الكثيرة التي أصدرها كلٌّ من جابر عصفور ومحمد عمارة، كنقطة انطلاق لعرض فحوى آرائهما، مع الإشارة إلى كتاباتهما الأخرى عند الحاجة. سنركز على كتاب جابر عصفور **هوامش على دفتر التنوير** الصادر في عام 1994[7]، ومن بين كتب محمد عمارة سنختار **الإسلام بين التنوير والتزوير** الصادر في عام 1995[8]، لكننا سنبدأ بكتاب مراد وهبة **مدخل إلى التنوير** الذي نُشر في عام 1994[9].

---

(7) من بين كتابات عصفور الكثيرة بشأن التنوير، يُنظر: جابر عصفور، **التنوير يواجه الإظلام** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)؛ جابر عصفور، **محنة التنوير** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)؛ جابر عصفور، **دفاعًا عن التنوير**، ط 2 (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1993)؛ جابر عصفور، **أنوار العقل** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1996)؛ جابر عصفور، **ضد التعصب** (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2000). ولسوف نحيل إلى بعض هذه الكتب في هذا المبحث.

(8) محمد عمارة، **الإسلام بين التنوير والتزوير** (القاهرة: دار الشروق، 1995).

(9) وفقًا لإحدى الملاحظات الواردة في ختام كتاب مراد وهبة **مدخل إلى التنوير**، كان الكتاب قد نشر أول مرة في سلسلة دشنها الناشران وكانت كلها في قضايا التنوير. وتمضي الملاحظة بالقول إن رحلة الأمة العربية في مسار النهضة أعيقت، على الرغم من التراث المهم الذي تشكل بفضل إسهام رواد عمالقة في الفكر العربي الحديث. وإنما نشأت العقابيل من مشروع التنوير الذي لم يكتمل. من هنا نهضت الحاجة إلى معالجة هذه القضية في سلسلة علمية مكتوبة بلغة بسيطة بأقلام مفكرين كبار من عصرنا. والكتاب الذي ساهم فيه وهبة، بحسب ما تفيد ملاحظة التحرير، يعالج السؤال المفتوح وهو في ما إذا كان التنوير في الوطن =

التخلف في العالم الثالث على وجه العموم وفي العالم الإسلامي على وجه الخصوص أحد الأسباب المهمة المحفزة لمراد وهبة واهتمامه بقضية التنوير. يعزو تأخر تلك المجتمعات إلى غياب العقل النقدي، وذلك بسبب المحرمات الثقافية التي تنبع من طرائق التفكير الدوغمائي الأصولي الذي ينبثق بدوره من المناهج الأصولية القائمة على التفرد والنقاء في تناولها للتقاليد والدين. ويعتقد أن مثقفي العالم الثالث لم يتمتعوا بالجسارة اللازمة لمواجهة هذه المناهج وتغييرها. لذلك، مهمة التنوير هي كشف النقاب عن طبيعة تلك المحرمات وتوضيح كيفية إعاقتها الفكر والثقافة الإبداعيين في ضوء التغلب على تلك العقابيل. فالحاجة ماسة إلى الابتعاد من الدوغمائية والانفتاح على الحضارة الإنسانية العالمية. ولا يمكن ذلك إلا بالعلمانية. فالعلمانية في نظر وهبة هي الشرط الضروري لإمكان استخدام النقد البناء، ومن ثم التنوير. فالأصولية الدينية، بفرضها يقينيات دوغمائية وتحريمها النقد، تخلق مجتمعات تؤمن بالمطلق الذي يستحيل معه التفكير النقدي، ما يؤدي إلى إعاقة التنمية. وفي رأيه، يرجع معظم الفضل في التقدم الذي أحرزته المجتمعات الأوروبية إلى إمكان ممارسة التفكير النقدي. وحصل ذلك جراء الإصلاح الديني الذي حرر العقل من السلطات الدينية، وبفضل التنوير الذي رسّخ العقل الإنساني باعتباره السلطة الوحيدة على الفكر الإنساني، ولكنه عقل يدرك تمام الإدراك حدوده وعجزه عن ترسيخ يقينيات دوغمائية. وتمثلت إحدى ركائز ذلك التغيير في فلسفة ابن رشد، التي أهملت وحوربت في الشرق بيد أنها لقيت ترحيبًا ودرسًا في الغرب، وهو ما أطلق عليه وهبة «مفارقة ابن رشد»[10].

= العربي حركة أفراد أو حركة مجتمعات أو حركة عهد بأكمله. والجواب، بحسب ما تؤكد الملاحظة، متروك للقارئ كي يستنتجه.

(10) للاطلاع على بيان مقتضب لهذا التناقض، يُنظر: Murad Wahba, «The Paradox of Averroes,» *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, vol. 66, no. 2 (1980), pp. 257-260,

ورقة قدمها إلى مؤتمر الفلسفة الإسلامية الأول عن الإسلام والحضارة في القاهرة في عام 1979، وكان هو رئيسه.

من هنا نذر وهبة نفسه لإحياء فلسفة ابن رشد العقلانية الهيرمينوطيقية[11] في الفكر العربي المعاصر، ذلك أنها يمكن أن تشكل أرضية مشتركة للعالم العربي الإسلامي والغرب؛ إذ انتمى ابن رشد إلى الثقافتين. وسادت في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، بحسب وهبة، الروح الحرفية الخَنُوع والدوغمائية التي جاء بها ابن تيمية (1263-1328). وشكلت هذه الروح التيارات الأصولية الإسلامية السائدة. لذا، فإن مواجهة هذه الروح ضرورة وتحدٍ عسير في الوقت نفسه لأي محاولة تنويرية. فقد مثّل كل من التنوير والعلمانية وابن رشد والحوار الثقافي الأفكار التي لم ينفك وهبة يدور حولها في مختلف كتاباته العديدة وأحاديثه ومقابلاته والمقالات الصحفية المنتظمة التي نشرها والمشاركات التلفزيونية المتواترة والمؤتمرات الأكاديمية والنقاشات العامة.

كتابه **مدخل إلى التنوير** مجموعة مقالات وأوراق بحثية ألقاها في مؤتمرات بين عامي 1975 و1993، وتوثق رحلته، ويقدم في مقدمة الكتاب عرضًا عامًا لها. وبدأت الرحلة بخطاب له في عام 1975 في لاهور، أعرب فيه عن قلقه بشأن المشكلات الثقافية الناجمة عن غياب العلمانية والتفكير النقدي[12]. وحفزته هذه الزيارة في النهاية إلى تأسيس الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية في عام 1978 لتعزيز التنوير. نظمت الجمعية عدة مؤتمرات بالتعاون مع جمعيات ومراكز ثقافية أخرى، مثل مؤتمر القاهرة للتنوير والثقافة في عام 1989، الذي عقد بالشراكة مع معهد غوته والمجلس الثقافي البريطاني في القاهرة. وكان مقصود هذا المؤتمر أن يكون تفاكرًا عربيًا أوروبيًا بشأن «التنوير بوصفه ظاهرة حضارية» في العالم العربي وأوروبا، مع التركيز على تحديات التنوير في المنطقتين[13]. وأنهى وهبة

(11) في النص مثبتة هكذا بالإنكليزية Hermeneutic Philosophy، وتترجم في العربية بـ 'التفسيرية' أو 'علم التأويل'، لكني آثرت تعريبها والابتعاد من 'التفسيرية' أو 'علم التأويل' تجنبًا لأي خلط بين المصطلح الحديث والمصطلحات التراثية في التأريخ الفكري الإسلامي. فالمصطلح الحديث يجرد النص من قدسيته ويهتم بالنقد التاريخي اللغوي على عكس المصطلحات القديمة (أي علوم التفسير والتأويل) التي تدور في فلك النص ولا تخرج عنه. (المترجم)

(12) مراد وهبة، «الأصالة والحداثة في العالم الثالث»، في: مراد وهبة، **مدخل إلى التنوير** (القاهرة: دار العالم الثالث، 1994)، ص 103-116.

(13) حرر الوقائع مراد وهبة ومنى أبو سنة في مجلد طبع بالإنكليزية والعربية تحت عنوان **التنوير** =

إسهامه في المؤتمر بفحص الاعتقاد السائد بأن مصر حظيت بقرن من التنوير، وبهذا أثار الشك بشأن دعاوى المئوية التي زعمتها الدولة[14]. وفي كتاب **مدخل إلى التنوير** نقد لإعادة نشر بعض كتابات النهضة بمناسبة مرور مئة عام عليها، مثل كتاب فرح أنطون (1874-1922) **ابن رشد وفلسفته** الصادر في عام 1903. فقد أصدرت الهيئة المصرية العامة للكتاب الكتابَ من دون مقدمة المؤلف التي دعا فيها إلى فصل الدولة عن الدين، ومن دون مناظرته الحامية مع محمد عبده (1849-1905)[15]. وهنا أكد وهبة أن الدولة بهذا الأسلوب أجهضت جهود أنطون التنويرية[16]. وفي عام 2012، كتب وهبة مقدمته الخاصة وأعاد نشر كتاب أنطون جميعًا[17].

أما الأمر الآخر الذي أثاره وهبة فهو التصور الخاطئ الذي تشيعه الدولة ويرسخه الرأي العام، فهو توصيف رفاعة الطهطاوي بأنه من رواد التنوير. ففي ورقة بحثية قدمها في عام 1976 في مؤتمر عن الطهطاوي، أكد وهبة أن الطهطاوي حين قدم قراءاته التنويرية، لم يكن قد هضم المرتكزات الأساسية لتلك القراءات؛ خذ مثلًا الفكرة الخاصة بعقد اجتماعي علماني، وفكرة الدين الطبيعي. بالعكس، اختار الطهطاوي أن يقدم الأفكار المرتبطة بهذه المرتكزات على أنها مرادفات عقلانية لمبادئ الشريعة[18]. ولعله من الشيق أن نقارن رأي وهبة في الطهطاوي مع رأي عمارة، لا سيما أن عمارة يرى أن الطهطاوي ظل ملتزمًا إسلامه ولم ينادِ بالعلمانية، كما يزعم تنويريو العلمانيين. لكن وجهة نظر عمارة، خلافًا لوجهة نظر

= **والثقافة**. وأعيد نشر مقالة وهبة في كتابه **مدخل إلى التنوير** تحت عنوان: «إشكاليات التنوير والثقافة» (ص 187-200).

(14) Mourad Wahba & Mona Abousenna (eds.), *Enlightenment and Culture* (Cairo: Goethe Institute, 1990), p. 13.

للاطلاع على النسخة العربية، يُنظر: وهبة، **مدخل إلى التنوير**، ص 200.

(15) وهبة، **مدخل إلى التنوير**، ص 159 .مسافة

(16) يكرر وهبة انتقاداته ذاتها في كتابه الصادر في عام 2011: مراد وهبة، **رباعية الديمقراطية** (القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2011)، ص 36 و48.

(17) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته** (القاهرة: الحياة اليوم للكتاب، 2012). يروي وهبة قصة إصدار هذا الكتاب في: مراد وهبة، «إقالة الدكتور أحمد مجاهد»، **المصري اليوم**، 20/ 5/ 2013.

(18) مراد وهبة، «رفاعة والتنوير»، في: وهبة، **مدخل إلى التنوير**، ص 160-167.

وهبة، لا تنازع بشأن طابع الطهطاوي التنويري. بل ترى، كما سنرى، أن التنوير في فترة النهضة لم يتخطَّ دائرة الإسلام ولم يتخذ شكلًا علمانيًا. بعبارة أخرى، التنوير كان إسلاميًا.

أحدث مقالات كتاب **مدخل إلى التنوير** هو «مفارقات ابن رشد»، ويعود ظهوره إلى عام 1993. وهو إعادة طبع مقالته المنشورة في كتاب لجنة الفلسفة وعلم الاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة الذي أصدرته عن ابن رشد كجزء من حملة التنوير. وكما ذُكر أعلاه، حرر الكتاب عاطف العراقي، عضو تلك اللجنة وأستاذ الفلسفة العربية في جامعة القاهرة، وهو خصب الإنتاج عن التنوير[19]. بعد هذه المنشورات والمناقشات عن ابن رشد أسس مراد وهبة منتدى ابن رشد في عام 1994 وعقد مؤتمرًا دوليًا في القاهرة حول ابن رشد والتنوير[20].

من مقالات كتاب **مدخل إلى التنوير** مقالة كان قد نشرها في عام 1991 تحت عنوان «التنوير ورجل الشارع». وكان قبل ذلك قد نظم في عام 1983 مؤتمرًا حول الفلسفة ورجل الشارع، لكن هذا المؤتمر تعرض لأقذع النقد في الإعلام ومن بعض أنداده من الفلاسفة كزكي نجيب محمود الذي اعتقد أن انكشاف الفلسفة لـ«رجل الشارع» يعرضها للخطر. أما وهبة فظل على قناعته بوجوب تعميم الفلسفة والفكر النقدي والثقافة الإبداعية بين عامة الناس. في

---

(19) العراقي (إشراف)، **الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًا**. تعرضت كتابات العراقي للنقد لافتقارها إلى العمق كما هو واضح في كتاب **حوار حول ابن رشد**، حرره مراد وهبة بتكليف من المجلس الأعلى للثقافة، وكان محوره مناقشة الكتاب السابق عن ابن رشد الذي حرره العراقي: مراد وهبة (محرر)، **حوار حول ابن رشد** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1995). وجاء أقسى ما تعرض له من نقد من حسن حنفي وفؤاد زكريا. على أن الأخير انتقد تناقض ابن رشد الذي جاء به وهبة حين بين أن توجهات التنوير في الغرب كان عليها أن تتعامل مع عقبات جسيمة ومعارضة شرسة. من الكتابات الأخرى للعراقي، يُنظر: عاطف العراقي، **الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل: رؤية عقلية نقدية**، ط 6 (القاهرة: دار الراشد، 1998؛ 2009)؛ عاطف العراقي، **الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية: أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري**، ط 2 (القاهرة: دار الراشد، 2000؛ 2005)؛ عاطف العراقي، **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر: قضايا ومذاهب وشخصيات** (القاهرة: دار قباء، 1998).

(20) Mourad Wahba and Mona Abousenna (eds.), *Averroes and the Enlightenment* (Amherst, NY: Prometheus, 1996).

تلك المقالة، رأى وهبة في عصر التكنولوجيا فرصة لنشر أنماط تفكير مستنيرة في أوساط الجماهير، وذلك خلافًا للآراء التشاؤمية لكل من شارل ماري غوستاف لو بون (Charles-Marie Gustave Le Bon)، وخوسيه أورتيغا إي غاسيت (José Ortega y Gasset)، ومارتن هايدغر (Martin Heidegger)، وفيلهلم رايش (Wilhelm Reich) في الجماهير. لم يغب عن وهبة مخاطر التلاعب بالجماهير وإمكان تعبئتها ضد التنوير، كما كان الحال في أثينا القديمة، بحسب وصفه، ذلك حينما تأثر الرأي العام بشأن سقراط بتهم الإلحاد والتأثير الأخلاقي الفاسد. اعتقد وهبة أن التكنولوجيا الحديثة يمكن أن توفر فرصة لترويج ثقافة إبداعية بدلًا من ثقافة الإذعان والتلقين[21]. أخيرًا، يقدم **مدخل إلى التنوير** مسحًا لرواد التنوير الغربي وأفكاره؛ إذ تظل تلك الفترة بالنسبة إلى وهبة مثلًا أعلى للتنوير الحديث لكنها لا تقتصر على أوروبا جغرافيًا أو عرقيًا أو ثقافيًا، ذلك أن مُثُلَها العليا عالمية تنبثق من التوق الإنساني للحرية والتقدم[22].

في عرف وهبة، ليس التنوير، بوصفه إعمالًا مستقلًا للعقل النقدي، سوى أحد مكونات الديمقراطية. أما المكونات الأخرى الثلاثة فهي: الليبرالية، ونظرية العقد الاجتماعي، والعلمانية وهي أخطرها. فالليبرالية في عرفه محورها إعلاء الحريات الفردية، ونظرية العقد الاجتماعي محورها فهم الجسم السياسي[23] (body politic) على أساس توافق علماني بين البشر، وليس على أساس حكم إلهي. أما العلمانية فيصر على أنها حجر الزاوية في الديمقراطية، ذلك أنها أولًا وقبل كل شيء نمط من التفكير يستبعد المطلقات ويعالج النسبي بما هو نسبي. إنها منهج دنيوي وهذا يجعلها حتمًا منهجًا متغيرًا ونسبيًا في معالجته للعالم. وهي مبدأ يتخذ العقل النقدي مرجعًا له[24]. وعندما نُصِحَ وهبة باستخدام كلمة «عقلاني» بدلًا من كلمة «علماني» لتفادي النقد، رد بأنه يفضل كلمة «علماني» لاحتمال وقوع العقلانية في

(21) مراد وهبة، «التنوير ورجل الشارع»، في: وهبة، **مدخل إلى التنوير**، ص 88-101.

(22) وهبة، **مدخل إلى التنوير**، ص 17-74.

(23) الجسم السياسي مصطلح تعود أصوله إلى العصور الوسطى التي تجسدت فيها كل السلطات في الملك. أما المعنى الحديث فيشمل جميع أبناء البلاد التي نعرفها اليوم بالأمة. تترجم أحيانًا بالجهاز السياسي لكني آثرت الجسم السياسي على اعتبار البشر مجتمعين مشاركين سياسيًا جسمٌ واحد. (المترجم)

(24) يُنظر: وهبة، **رباعية الديمقراطية**.

فخ المطلقات، بسبب ميل العقل فطريًا نحو الحقيقة المطلقة إذا لم يُكبح بالنقد. وكما هو مألوف في النقاشات بشأن العلمانية في مصر، يعاني مصطلح العلمانية سوء الصيت لأنه يُربطُ بالإلحاد، وهو أمر محرم في الإسلام ومنبوذ في المجتمع. لذلك ينحاز الناس إلى مفردة أكثر احترازًا وهي **المدنية** التي يستخدمها الإسلامويون في دعواهم بأنهم لا يرنون إلى الحكم الثيوقراطي، ومن ثم فإن ذلك يجنبهم تهمة التطرف الأصولي، كما يستخدمها غير الإسلامويين لتجنب تهمة الإلحاد، وهي تهمة قد تودي إلى عواقب وخيمة، وتجلى ذلك واضحًا في اغتيال علمانيين أقحاح مثل فرج فودة. وهنا يعتقد وهبة أن المثقفين افتقروا إلى الشجاعة وتغلبت عليهم الضبابية بشأن معتقداتهم، إذ مالوا إلى تجنب المواجهة مع المجتمع المؤسلم ومع الجهات الدينية التي يسيطر عليها الأصوليون، وبالتالي فقد طمسوا قضية العلمانية الرئيسة. أما هو فرفض على الدوام تقديم مثل هذه التنازلات وظل واضحًا في مناداته بالعلمانية. وهو مؤسس ورئيس **حركة مصر العلمانية** التي تنشر مجلتُها الإلكترونية، واسمها **مجلة حركة مصر العلمانية**، معظم مقالات وهبة بالإضافة إلى غيرها من المقالات ومراجعات الكتب والمقابلات مع الآخرين[25].

بصفته علمانيًا صريحًا وناقدًا صارمًا لجميع ألوان الأصولية، ظل وهبة ثابتًا على مواقفه[26]. وحافظ أيضًا على مسافة نقدية بينه وبين الدولة، على الرغم من أنه أستاذ في جامعة حكومية وعضوًا في العديد من لجان المجلس الأعلى للثقافة، كما واظب على التواصل مع زملائه الأجانب في جميع أنحاء العالم، وكان مدة خمسة عشر عامًا عضوًا في اللجنة التنفيذية للاتحاد الدولي لجمعيات الفلسفة (1988–2003)، وبهذا يكون العربي الوحيد الذي حظي بعضوية هذه اللجنة، كما يخبر في العادة مزهوًا وحزينًا في آن. لهذا كله، تعرض للهجوم واتُّهم بترويج الأفكار الغربية وخدمة أجندات أجنبية[27]. مع ذلك، صان أفكاره التنويرية وواصل

(25) يُنظر إلى بيان إعلان هوية المجلة بالعربية والإنكليزية على الموقع: https://bit.ly/313Z1Ws

(26) للاطلاع على تحليلاته للأصولية، يُنظر: مراد وهبة، **الأصولية والعلمانية** (القاهرة: دار الثقافة، 1995)؛ مراد وهبة، **ملاك الحقيقة المطلقة** (القاهرة: مكتبة الأسرة، 1999).

(27) في سيرته الذاتية الفكرية، يبين وهبة كفاحه ومساعيه التي استغرقت عمره. يُنظر: مراد وهبة، **مسار فكر: سيرة ذاتية**، ج 1 (القاهرة: الحياة العامة للكتاب، 2011)، الباب الأول.

حملته العلمانية بالذود عنها في كتابات أكاديمية ومقالات صحفية منتظمة (منها على سبيل المثال ما كان ينشره في صحيفتي **المصري اليوم والأهرام**)، وفي لقاءات شعبية لم تتوقف. ومنذ ثورة عام 2011، ربطت تصريحاته العامة الأحداث الأخيرة بتحليله المتواصل منذ عقود للواقع الفكري والثقافي المصري[28].

الحق أن وهبة رحب بحركة الشباب التي تقف وراء الانتفاضة الشعبية واستخدامها التكنولوجيا لرفع مستوى الوعي والتعبئة والتنظيم. لكن الثورة إذ توقفت، فقد كان ذلك، بحسب رأيه، لأن الجماهير لم تحظَ بدعم المثقفين الذين كان بإمكانهم أن يقدموا رؤية للمستقبل. ثار الناس ضد **الوضع القائم**، لكنهم لم يتمكنوا من بلورة **الوضع القادم**. بيد أن تصور ذلك الوضع يقع على عاتق الفلاسفة الذين يجب نقل وجهات نظرهم إلى الناس من خلال المثقفين. وما غياب الفلسفة إلا من غياب نشاط فلسفي في البلاد. نعم، ثمة أقسام فلسفة تدرس فيها المساقات تدريسًا تلقينيًا، لكن لا وجود لتدريس تفلسف حقيقي، فقد انهمك المثقفون والأكاديميون بكفاحهم الفردي وطموحاتهم الشخصية، بل ركز كثير منهم على أوجه القصور في الحزب الحاكم، بدلًا من التركيز على المشكلة الأصلية التي يعد الحزب الحاكم فيها فرعًا، لا أصلًا، ألا وهي الأصولية الإسلامية التي تروجها جماعة الإخوان المسلمين التي نشرت نفوذها المدمر في كل مكان في المجتمع، بما في ذلك الجامعات ومؤسسات الدولة والوزارات، فهي مصدر الشر الذي يجب محاربته. وبهذا المعنى، كان المثقفون من وجهة نظر وهبة أغدر جماعة في الأمة[29].

---

(28) بين نقاشات وهبة العديدة المسجلة وسجالاته العامة أقترح الرجوع إلى: مقابلة مع طه القرني، 4 آذار/ مارس 2013، في: https://bit.ly/2Y6riK8

و«حوار الأيام: لقاء خاص مع مراد وهبة، أستاذ الفلسفة من جامعة عين شمس»، 10 أيلول/ سبتمبر 2014، في: https://bit.ly/3haVr2s

وبرنامج «جسور من القاهرة»، الحلقة 16، الجزء الأول، 24 أيلول/ سبتمبر 2012، في: www.youtube.com/watch?v=VyDnGAaUGsk

و«لقاء هام مع المفكر والفيلسوف مراد وهبة»، 10 كانون الثاني/ يناير 2012، في: https://bit.ly/2Y7SSqh

(29) يُنظر على سبيل المثال: مراد وهبة، «المثقفون سبب نكبة هذا البلد: لا فرق بين سلفي ووسطي وأخواني... كلهم واحد»، **الأهرام**، 11/ 9/ 2015.

كتب وهبة أن حكم الإخوان المسلمين لم يكد يكمل عامه الأول لأنه سار ضد القانون الطبيعي للحضارة، وهو التغيير الذي يدعو إلى التفكير النقدي النسبي، وليس المُطلقات التي تجعل معتنقها مظنة التسفيه. ففي سعيهم إلى فرض أفكار دوغمائية مطلقة على المجتمع، عرضوا ديناميات عمل المجتمع للخطر، ولذلك رفضهم الشعب. لكن ذلك لا يعني، وفقًا لوهبة، أن العقليات التي تشكلت بيد الإخوان وتأثرت بهم مدة طويلة قد تغيرت. ففي غياب العمل الضروري الذي على الفلاسفة والمثقفين أن ينهضوا به، لم يكن سوى الجيش يستطيع حماية الشباب. وقام الجيش بمهمته حينما اختطف الإخوان المسلمون الثورة من الشباب في مراحلها المبكرة، وعاود الكرّة حين نهض الشباب ضد حكمهم الذي لم يدم طويلًا. ويثمن وهبة جسارة المشير عبد الفتاح السيسي في الإقدام على هذا العمل الناجع، وكذلك إبداعه في محاربة الإرهاب من خلال تنفيذ مشروعات جريئة مثل افتتاح قناة السويس الجديدة في ظروف صعبة[30].

لكن وهبة إذ يصب تركيزه على الأصولية التي ينشرها الإسلامويون، فإنه يُبرئُ الدولة الاستبدادية الفاسدة بالضرورة من الأضرار البعيدة المدى التي ألحقتها بالمجتمع المصري في مجالات التعليم والرعاية الصحية والخطاب العام والأمن، ولا سيما السياسة. إنه يتجاهل مسؤولية الدولة في تشجيع صعود الإسلامويين، وخصوصًا في عهد السادات. فلم يكن تسلل الأصوليين إلى الدولة وسيطرة الأصولية عليها في النهاية محصلة انتشار طبيعي للإسلاموية، لكنه ثمرة من ثمرات سياسة الدولة المدروسة في عهد السادات التي رامتْ سحق قوى المعارضة اليسارية، وحظيت بدعم دولارات النفط. وبالنظر إلى الحزب الحاكم باعتباره فرعًا للمشكلة وليس جذرًا لها، يتجاهل وهبة سياسات القوة الثقيلة التي لم تنظر إلى غير مصالحها الذاتية في الدولة التي ما فتئت تتلاعب بالفاعلين الاجتماعيين والسياسيين وتؤلبهم بعضهم على بعض، بما في ذلك الأصوليين وخصومهم. ويظهرُ التقصي الدقيق الذي اضطلعت به الناقدة المصرية سامية محرز لهذه السياسة، كما سنرى، الأثر التدميري لمثل هذه السياسة على المجالات الثقافية

(30) يُنظر على سبيل المثال: مراد وهبة، «السيسي والحقيقة المطلقة»، **المصري اليوم**، 22/ 6/ 2014.

والأكاديمية والفكرية، بل وعلى الفكر العلماني وحرية التعبير والديمقراطية. أكثر من ذلك، وعلى الرغم من نقده ما يُطلق عليه فرعونية المصريين، أي تصورهم الخاطئ القائم على سردية كامنة بأن الحاكم كالإله، وبالتالي فهو فوق النقد، يمنح وهبة السيسي دعمًا غير مشروط من دون أن يجعله مسؤولًا أمام الشعب وفقًا لمبادئ جلية. وهكذا، فإن الضرورة الملحة بإيقاف سيطرة الإخوان المسلمين تبدو لوهبة مبررة لاتخاذ جميع الوسائل. وبعد كل ما لحق من ضرر بالبلاد على أيدي الحكام الأوتوقراطيين المتلاحقين على مدار عقود، وهم الحكام الذين كان يتصرف حكمهم باسم حماية الأمة من الإسلاموية الظلامية والبربرية، لا يرى وهبة أي حاجة إلى التحذير من التجديد للحكم الأوتوقراطي أو بالأحرى استمراره، ولا من العنف الجامح الذي تستخدمه الدولة لمحاربة الإخوان المسلمين والإرهاب. هذه الحرب تبرر في نظره، ولو ضمنًا، جميع التدابير التي يعتمدها الاستبداد إضافة إلى عنف الدولة. وليس لديه أي مخاوف من احتمال إعاقة هذه التدابير لأي تحرك نحو السلم والحرية والديمقراطية. فما أكثر ما صرح بأن الإخوان المسلمين هم الجسم الثقافي والسياسي الوحيد الذي يتمتع بالقدرة على التنظيم في البلاد، وأن الليبراليين والعلمانيين والديمقراطيين فشلوا في تشكيل تيارات شعبية يمكنها مواجهة الإسلامويين. عليه، يعتقد أن الجيش الوطني وحده يستطيع أن يوقف استيلاء الإسلامويين على الدولة، وإنه ليخشى إن سيطر هؤلاء أن تؤدي تلك السيطرة إلى نهاية الدولة الوطنية المصرية، ذلك أن ولاء جماعة الإخوان الحقيقي للأمة الإسلامية جمعاء وليس للدولة المصرية، وأن غايتها النهائية الهيمنة على العالم بأسره. وبالنظر إلى تصوره هذا بوجود خطر وجودي على الدولة، يعتقد أن جميع الوسائل مبررة لحمايتها، بل يرى أن السيسي لا يحافظ على ديمومة وجود الدولة المصرية فحسب، إنما يحمي الحضارة من تهديدات الإسلاموية. ففي مقابلة تلفزيونية، صرح وهبة بأن السيسي والرئيس الأميركي دونالد ترامب بعثتهم السماء لحماية الحضارة بعدما رأينا من موقف باراك أوباما المتساهل من الإخوان المسلمين[31]. لكنه لا يستطيع أن يلاحظ أن غياب حياة سياسية في ظل

(31) للاطلاع على نقد جارح لتصريحاته في هذه المقابلة، يُنظر: شادي لويس، «مراد وهبه: انقاذ الحضارة!»، **المدن**، 1/ 1/ 2017. وفقًا للويس، تظهر مواقف وهبة غيابًا تامًا للتفكير الأخلاقي وهي أعراض لجميع ألوان خطاب التنوير العربي.

حكم الأنظمة الاستبدادية هو ما منع وجود أي جسم منظم ينهض ضد الإخوان، كما منع ظهور أي معارضة غير إسلاموية إلى الوجود.

لهذا، هل يمكننا في التحليل النهائي أن نتساءل: هل كان ثمة خلل في الرؤية الفلسفية غير الإسلاموية، كما يزعم وهبة، أم هل كان من المستحيل ترجمة تلك الرؤية إلى فعل سياسي؟ بعبارة أخرى، هل تمثلت المعضلة في غياب الأفكار أم في غياب السياسة؟ ليس وهبة وحده من المثقفين المصريين من اتخذ هذا الموقف الذي أسميه «مفارقة وهبة»: وهي مفارقة من يدافع بقوة عن الحرية والتفكير النقدي والديمقراطية، لكنه يمنح دعمًا غير مشروط للدولة المطلقة ضد خطر الإرهاب الإسلاموي، من دون احتراز ضد مخاطر سلطة الدولة التي لا تخضع لأي رقابة والتي أثبتت الأيام أنها شديدة الخطر على الحياة والحرية والكرامة. هذا التناقض ينبع من اختيار حاد وملموس بين دولة أوتوقراطية واستبداد ديني، وهو خيار يرسخ نفسه لأن كلًا من النظامين يمنع ظهور بديل ثالث؛ أي ديمقراطية سلمية. ومن الملاحظ أن ثورة يناير 2011 العظيمة لم تستطع أن تقنع مفكرًا شجاعًا مثل وهبة بأن يبتعد عن هذا الخيار، وأن يصرح بأعلى صوت وأوضحه بوجود حاجة إلى طريق ثالث لمعارضة الاستبداد الديني، أي طريق يعتنق حقوق الإنسان بقوة ويتبنى حكمًا دستوريًا حقيقيًا. بعض المثقفين والأكاديميين، ومعظمهم من الجيل الشاب، تبنوا هذا الخيار الثالث. وهم نبهوا مبكرًا وحذروا من العودة إلى الدولة الأوتوقراطية ونددوا بها حين بدأت تتجلى واضحة في أفعالها على الأرض. ويبدو أن وهبة لم يستمع إلى أصواتهم ولم يشاركهم الرأي. كما فشل في أن يقر بالعمل المهم الذي يقوم به التأمل السياسي الأخلاقي، والتنظير المفاهيمي، ونشر المعرفة الذي قام به العديد من المثقفين والأكاديميين المصريين حين انسجموا مع الثوار في توقهم إلى الأمن والحرية والكرامة. استهجن لسنين طويلة غياب مثل هذه الإسهامات من المثقفين والأكاديميين. غير أنه من المحزن أن هذه الإسهامات تجمدت مع انقضاض السيسي على حرية التعبير والحياة السياسية حين استولى على السلطة في تموز/ يوليو 2013. كان السيسي هو القائد الذي فرح به وهبة وغيره بوصفه القوة الوحيدة القادرة على إيقاف الظلامية الإسلاموية، في حين

كان المثقفون والأكاديميون الذي يبشرون بالتنوير ضد الأصولية وهو أمرٌ لطالما نادى به وهبة قد زُج بهم في السجن، وروعوا وهربوا مُكرهين إلى المنافي، كما سحقت منافذهم الإعلامية ودور نشرهم أو خضعت للرقابة(32). ولا زال نشاطهم ينتظر التوثيق(33).

جابر عصفور: الترياق؟

الناقد الأدبي المصري جابر عصفور (ولد في عام 1944) في رأيي تجسيد مثالي لمفارقة وهبة. فهو أستاذ للأدب العربي في جامعة القاهرة منذ عام 1966، ومدير المركز القومي للترجمة (من 2007 إلى 2011)، والأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة (من 1993 إلى 2007) ونائب لوزير الثقافة فاروق حسني الذي يعد أشد وزراء الثقافة ولاءً للدولة وأطولهم بقاءً في الوزارة (من 1987 إلى 2011). وجابر عصفور من أقوى المنادين بالتنوير ومن أشد الناقدين للأصولية الإسلامية ولم تلن له قناة يومًا في نقد الاستبداد السياسي، بيد أنه في الوقت نفسه موظف مدني مخلص لدولة مبارك. فقد أشرف على نشر عددٍ من سلاسل الكتب كما أشرف على تنظيم عدد من المؤتمرات إبان حملة التنوير تحت رعاية وزارة الثقافة. كما أنه كاتب خصب الإنتاج إذ أصدر كتبًا جادة في النقد الأدبي إضافة إلى أنه معلق دائم في الإعلام على الشؤون المصرية والعربية، وخصوصًا في صحيفتي **الأهرام** و**الحياة**. وقد عين مرتين وزيرًا للثقافة كانت إحداها في آخر

---

(32) للاطلاع على مقابلة حديثة مكثفة مع وهبة، يُنظر: «مراد وهبة... تحرير العقل: المحرمات الثقافية وسجون الماضي»، أجرت المقابلة حنان عقيل، **الجديد**، 1/ 12/ 2015، في: https://bit.ly/3h7LHWo

وللاطلاع على تعليقات على هذه المقابلة، يُنظر: أبو بكر العيادي، «مراد وهبة والتعميم المخل بالحقيقة»، **الجديد**، 26/ 12/ 2015، في: https://bit.ly/3iGvmsi

وعبد الرحمن بسيسو، «الأسئلة المرايا وإطلاقية الإجابات.. مستهل حوار مع المفكر مراد وهبة»، **الجديد**، 1/ 1/ 2016، في: https://bit.ly/2Y8fKFU

(33) هذا جزء من عملي الذي أقوم عليه الآن. بعض نتائجي الأولية معروضة في: Elizabeth Suzanne Kassab, «Critics and Rebels: Older Arab Intellectuals Reflect on the Uprisings,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 41, issue 1: *Intellectual Dynamics in the Middle East and North* (2014), pp. 1-20.

حكومة لمبارك، ولم تدم سوى تسعة أيام (من 31 كانون الثاني/ يناير إلى 8 شباط/ فبراير 2011)، حيث استقال بعد التعيين، ثم بعد ذلك حيث أمضى في الوزارة أقل من عام في حكومة السيسي (من حزيران/ يونيو 2014 إلى آذار/ مارس 2015).

حين أصبح وزيرًا في الأيام العصيبة الأولى للثورة، جلب لنفسه انتقادات حادة من لِدّاته من المثقفين[34]. وقدم استقالته بعد تسعة أيام «لأسباب صحية». بعد أيام قليلة من استقالته، برر قبوله بالتكليف في مقابلات تلفزيونية ومقالات صحفية[35]، قائلًا إنه اعتقد أنه سيكون جزءًا من حكومة ائتلاف يمكنها قيادة البلاد إلى بر الأمان في تلك المرحلة الحرجة. وقرر الاستقالة في اللحظة التي اكتشف أن الأمر ليس كذلك، وأن الحكومة لا زالت في حينه في يد الحزب الحاكم القديم. وعبر عن تعاطفه مع الشباب وأقر بأنهم سبقوه في اعتقادهم بإمكان التغيير، وساعدوه على التغلب على يأسه العميق عشية الثورة في أن يرى تحسنًا يطرأ في مصر[36]. وأكثر من ذلك، أكد اعتقاده أن الشباب الذين منحوا مصر إيمانًا جديدًا بمستقبل أفضل يجب أن يقودوا البلاد نحو ذلك المستقبل، وأن الجيل القديم يجب أن يحصر نفسه في تقديم النصح.

غير أن ذلك لم يمنعه من قبول تكليف آخر بأن يكون وزيرًا للثقافة في حكومة السيسي الذي افتتح حكمُه، كما يرى عصفور، عصرًا جديدًا اعتقد أنه يستطيع في

(34) يُنظر، على سبيل المثال: محمد شعير، «جابر عصفور... سقوط مثقّف مصري»، **الأخبار**، 3/ 2/ 2011؛ هاشم صالح، «هل أخطأ جابر عصفور؟»، **الشرق الأوسط**، 10/ 2/ 2011؛ ثائر ديب، «مفارقات جابر عصفور»، **السفير**، 4/ 2/ 2011؛ أمجد ناصر، «لماذا يا جابر عصفور؟»، **القدس العربي**، 1/ 2/ 2011. يُنظر أيضًا: Elliott Colla, «State Culture, State Anarchy,» *Jadaliyya*, 5/2/2011.

(35) يُنظر، على سبيل المثال، مقابلته مع الصحفي البارز حافظ الميرازي على شاشة العربية، نشرت يوم 12 شباط/ فبراير 2011 على الموقع الإلكتروني: https://bit.ly/3haWnUw
يُنظر أيضًا مقالة عصفور التبريرية: «جابر عصفور يكشف أسرار توزيره... واستقالته»، **الحياة**، 2/ 3/ 2012.

(36) الحق أن مقالته المنشورة في **الأهرام** في 24 كانون الثاني/ يناير 2011، عشية الثورة، عبرت عن تشاؤم عميق إزاء أوضاع البلاد، خصوصًا في ما يتعلق بالوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وكان عنوانها، «وماذا عن المستقبل الواعد؟».

ظله أن يطبق رؤيته الثقافية في مصر[37]. وكي يطبق هذه الرؤية، طلب من عالم الاجتماع المصري سيد ياسين (ولد في عام 1919) أن يضع استراتيجيا. ثم بين أن ياسين جهز ورقة عمل استراتيجية يمكن الشباب أن يناقشوها ويطبقوها، وبهذا جلب لنفسه مرة أخرى نقدًا حادًا[38]. لكن أشد النقد الذي وجه إليه إنما حصل لأنه عمل لدى نظام ميز نفسه باستخدام البطش وانتهاكات حقوق الإنسان على نحو أشد مما فعل نظام مبارك. واعتمد نظام السيسي قانونًا للتظاهر يتسم بكثرة القيود، ويجعل متظاهري أي معارضة حرة عرضة لاعتقالات واسعة النطاق ويخضعهم لعقوبات شديدة، إضافة إلى أحكام الإعدام السريعة لمئات المتهمين، وأعداد الذين اختفوا، والقيود المتعسفة على حرية التعبير، والسيطرة شبه الكاملة على وسائل الإعلام، فلم يترك ذلك النظام أي مجال للمعارضة[39].

لطالما بيّن عصفور في تحليلاته العديدة للوضع القاتم في مصر التأثيرات التدميرية للاضطهاد السياسي واستبداد الدولة. مع ذلك، وافق أن يكون جزءًا من نظامي مبارك والسيسي معتقدًا، كما قال، أنه كان يحاول إيجاد حلول لمناحي قصورهما أو كان يسعى إلى أن يكون «ترياقًا» لأنظمة السوء تلك. وفي بعض المقابلات التي أجريت معه بشأن تعيينه وزيرًا مرتين، دُفع دفعًا إلى تفسير ذلك التناقض. فبعد ستة أشهر من توليه وزارة الثقافة فترة لم تدم طويلًا في المرة

---

(37) عن هذا الرؤية، يُنظر مقابلاته: «تجديد الخطاب»، مقابلة مع نيفين العارف، **الأهرام**، 25/ 2/ 2015؛ «جابر عصفور وزيرًا للمرة الثانية: العدالة المعرفية هدفي»، مقابلة مع طارق الطاهر، **أخبار الأدب**، 21/ 6/ 2014؛ «Like Water and Air,» Interview by Nevine el-Aref, *Al-Ahram*, 23/7/2014.

(38) يُنظر، على سبيل المثال: خالد السرجاني، «عزيزي دكتور عصفور: يلا نكمل لمتنا»، **المصري اليوم**، 17/ 7/ 2014؛ وتفسير عصفور لإشراك سيد ياسين في **أخبار الأدب**، 29/ 7/ 2014.

(39) يُنظر على سبيل المثال، تقارير كثيبة أصدرتها منظمة العفو الدولية مثل: Amnesty International, *Egypt: Roadmap to Repression - No End in Sight to Human Rights Violations*, 23 January 2014, available at: https://bit.ly/312QD9n

ويُنظر أيضًا مدير هيومان رايتس ووتش في المملكة المتحدة ديفيد ميفام في: David Mepham, «Repression Unbound: Egypt Under Sisi,» *Huffington Post*, 4/11/2015.

وللاطلاع على انتقادات حادة لعصفور، يُنظر: عزت القمحاوي، «فاروق حسني آخر وزير ثقافة لمصر»، **المصري اليوم**، 14/ 7/ 2014؛ أحمد زكريا، «جابر عصفور..«متورّاتي» على ربابة السلطة»، **العربي الجديد**، 18/ 7/ 2014؛ معن البياري، «جابر عصفور يخدع نفسه مجددًا»، **العربي الجديد**، 20/ 6/ 2014.

الأولى، سُئلَ إن كان قد صُعبَ عليه التوفيق بين مواقفه بوصفه كاتبًا ناقدًا ومواقفه بوصفه موظف دولة يتوقع منه أن ينفذ سياساتها، وكذلك إن كان يرى في استبداله كرسي وزارة لدى مبارك بكرسي طه حسين (1889-1973) في الجامعة خيانةً لمبادئه بوصفه مثقفًا، وإن كانت علاقاته بأشخاص نافذين في النظام، مثل زوجة الرئيس، لم تشِ بالانتهازية. لكنه رفض كل هذه الادعاءات وأكد أنه كان على الدوام مستعدًا للتخلي عن أي وظيفة رسمية تؤثر سلبًا في مبادئه[40]. وبين دليلًا على التزامه القوي بالنقد مشيرًا إلى كتابته، سواء ما نشر من كتب أم مقالاته الصحفية، التي هاجم فيها الاستبداد السياسي وسياسات الدولة. وحمل الدولة مسؤولية الوضع القاتم للثقافة المصرية[41]. وحين سُئل إن كان جزءًا من تلك الثقافة وتلك الكارثة، أنكر ذلك قائلًا إنه كان يرى أن أعماله جزء من جهد يساهم في الخروج من الورطة الكاسحة. وانصب ذلك الجهد على نشر ثقافة جماهيرية مستنيرة تناهض التأثير الأصولي النافذ. وكان هذا التأثير، كما ذكر آنفًا، يلقى أحيانًا التشجيع، ويحظى عادة بالتسامح، لكنه ظل من الزاوية السياسية طوال الوقت تحت سيطرة الدولة التي نادت بالتنوير في الوقت نفسه. وحين سئل كيف أنه، وهو المفكر، لم ينتبه إلى أنه بالانضمام إلى حكومة مبارك فقد منح الشرعية لنظام غير شرعي، أجاب بأنه في الحقيقة لم يكن يتوقع انهيار النظام، ظن أنه كان يساعد في إنقاذ ما يمكن إنقاذه من أجل مصر، حتى رأى الوجه الحقيقي لذلك النظام. حينها تعجب الذي أجرى المقابلة كيف أن عصفور فاته رؤية ذلك الوجه حتى تلك اللحظة. وفي بعض الأحيان في أثناء المقابلة، أشار عصفور إلى أن لمبارك وزوجته وجوهًا عديدة، صالحةً وفاسدة، وأنه لم يرَ إلا الوجوه الصالحة. فقد شكر مبارك إرساله إلى أفضل الأطباء في فرنسا حين عانى السكتة الدماغية. وأخيرًا، رأى أنه في السنوات الأخيرة لم يكن مبارك يحكم حقًا، والذي كان في السلطة

---

(40) جابر عصفور، مقابلة مع بهاء حسين، **الأهرام**، 28/ 8/ 2011. وتحتوي الصفحة الإلكترونية أيضًا على مقاطع من مقابلة مصورة موثقة على الرابط: https://bit.ly/3iPnhSg

(41) يُنظر: جابر عصفور، «الثقافة المصرية في كارثة»، **الأهرام**، 25/ 10/ 2010. وفي 28 تشرين الأول/ أكتوبر أجرى مقابلة مع **المصري اليوم** عن نفس الموضوع، لكن هذه المرة بالتركيز على كتاب أصدره حديثًا تحت عنوان **نقد ثقافة التخلف**. عن محنة المثقفة العالق بين الأصولية الإسلامية واستبداد الدولية السياسي. يُنظر أيضًا: جابر عصفور، «أنظر حولك في غضب»، **الأهرام**، 3/ 9/ 2007.

فعليًا هو ابنه جمال وعصابته من رجال الأعمال الفاسدين. وكان ذلك الزواج بين السلطة والثروة، في رأيه، أحد مصائب نظام مبارك.

في حزيران/ يونيو 2014، حين استلم عصفور وزارة الثقافة للمرة الثانية، أجرى معه حمدي رزق الصحفي الشهير مقابلة[42]، برر فيها قبوله بالتعيين الثاني قائلًا إنه بناه على رؤية شاملة لتطوير النظام الثقافي المصري تضمنتها مقالة نشرت قبل تعيينه بأسبوع وحظيت بقبول رئيس الوزراء والرئيس[43]. وأشركت هذه الرؤية أربع وزارات في الأقل، هي وزارات الثقافة والتعليم والإعلام والأوقاف. وأضاف أن فهمه أن تلك الحكومة، التي لم يكن لها أن تدوم إلا حتى حلول الانتخابات البرلمانية[44]، كان عليها أن تضع الأسس لإصلاح واسع النطاق في البلاد، بما في ذلك حياتها الثقافية. وكان من المفترض أن تجري تلك الإصلاحات ضمن معايير ثورتي 25 كانون الثاني/ يناير و30 حزيران/ يونيو اللتين طالبتا بالخبز والحرية والعدالة الاجتماعية (التي مثلت فيها الثقافة جانبًا مهمًا)، والكرامة الإنسانية. وبخلاف البعض ممن فصلوا بين الثورتين ونظروا إلى ثورة 25 يناير بأنها مؤامرة أميركية، شدد عصفور على أنه رأى أن الحركتين يكمل بعضهما البعض، وعبر مرة أخرى عن إعجابه بالشباب الذي بدأوا الحركة. وأقر بأنه توقع ثورة جياع، لكنه لم يتوقع ثورة طبقة متوسطة وشباب متعلمين. ثم سأله رزق عن أماكن هؤلاء الشباب ومصيرهم. أجاب عصفور بأنهم تفرقوا مذاهب شتى: بعضهم شارك في مجلس الخمسين الذي مهد الطريق للدستور الجديد، وبعضهم ناصر حملات رئاسية أخرى، وبعضهم نظموا حملة تمرد التي أسقطت حكم الرئيس الإسلاموي محمد مرسي. وحين دفعه إلى التعليق

---

(42) مقابلة مع عصفور أجراها حمدي رزق على تلفزيون البلد في 19 حزيران/ يونيو 2014، الجزء الأول على الرابط: https://bit.ly/3g4Upnh
والجزء الثاني على الرابط: https://bit.ly/2Fu5RMp
الجزء الأول أوثق صلة بموضوعنا.

(43) جابر عصفور، «تطوير المنظومة الثقافية للدولة»، **الأهرام**، 11/ 6/ 2014.

(44) ترك عصفور الوزارة في آذار/ مارس 2015، قبل الانتخابات، نتيجة تغيير وزاري. وجرت أول انتخابات برلمانية في ظل السيسي في خريف عام 2015.

على أخبار الاعتقالات الواسعة لشباب الثورة، أكد عصفور بأنه ضد الاعتقال التعسفي بيد أنه أكد أهمية التفريق بين الثوار والبلطجية. مع ذلك، أضاف أن قائمة المعتقلين يجب أن تخضع للمراجعة، حيث إن بعض هذه الاعتقالات ربما حدث في أوضاع متفجرة. وأكثر من ذلك، أصر بأنه ضد اتهام الناس بالخيانة حتى تثبت التهم في المحكمة، وهذا يشمل في نظره الاتهامات التي وجهت ضد أنشط حركات الثورة وهي حركة 6 أبريل التي حُظرت في ظل حكم السيسي. ثم سأله المحاور أن يعلق على قانون التظاهر المُقيد للحريات الذي روجه النظام الذي استولى على السلطة بدعم من المظاهرات الجماهيرية. وهنا فرق عصفور مرةً أخرى بين الفوضى والثورة. أما في ما يتعلق بما إذا كان يفضل أن يرى شخصًا أصغر منه سنًا في منصب وزير الثقافة، أكد عصفور أنه يفضل ذلك بلا ريب، لكن بعد أن يغادر وقد وضع أسس المستقبل. ووعد أن يُفيد من الطاقة الشبابية الإيجابية التي تعرف إليها منذ 25 يناير.

حين سئل عن أمثل الطرق للتعامل مع الإخوان المسلمين، شدد عصفور على أن حرية الفكر يجب أن تُصان وألا يُضطهد الناس بسبب أفكارهم. لكنه يرى أن أولئك الذين وضعوا أمن مصر ووجود الدولة المصرية في المخاطر يجب أن يُكبحوا حتى لا يحدثوا مزيدًا من الضرر للبلاد. أما بشأن تسامح النظام الجديد مع السلفيين، وربما يعود ذلك إلى سياسة المهادنة السياسية التي يتبعونها ولين عريكتهم تجاه الحاكم، يرى عصفور بأنهم مشكلة ثقافية يجب معالجتها. في النهاية، حين دُعي لتبيين رأيه في الرئيس السيسي، قال عصفور إنه يعتقد أنه يمكن أن يفعل الكثير من أجل مصر. وأنكر كل المخاوف التي تقول بوجود حالة من تعزيز الدولة البوليسية أو العسكرية في البلاد، مصرحًا أن المصريين تغيروا بعد الثورة، وأضحوا أقل تسامحًا مع الفشل الحكومي، وأن الدستور نقل السلطة من الرئيس إلى البرلمان. وطمأنه هذان العاملان إلى أن ما من تغير يمكن أن يؤثر في البلاد.

المقابلة الثالثة وهي آخر ما سأعرضه هي مقابلة أجراها في حزيران/ يونيو

2015 بعد أن غادر الوزارة[45]. وكان موضوع تلك المقابلة دعوة السيسي في أوائل كانون الثاني/ يناير 2015 المؤسسات الدينية إلى إصلاح الخطاب الديني وتجديده. وإذ طُلب من عصفور أن يعلق على هذه الدعوة وعلى حقيقة أنها جاءت من رأس الدولة وليس من مثقفين، عبر عن ترحيبه بها مشيرًا إلى الحاجة إلى شخص مثل السيسي للشروع في هذا التجديد، لأن الفكر الديني أصبح قضية من قضايا الأمن القومي. فالخطاب الأصولي الديني، بدفعه للشباب نحو التطرف، يغذي المجموعات العنيفة مثل داعش (الدولة الإسلامية في العراق والشام) ويعرض للخطر أمنَ الدولة المصرية والمجتمع المصري. وعلى غرار مراد وهبة، شدد عصفور على ضرورة إحلال ابن رشد محل ابن تيمية. وحين سئل عن إمكان تحقيق هذا التحول في وسط أزمة ثقافية عميقة، وشعب تجتاحه مستويات عالية من الأمية والفقر، أوضح عصفور لزوم مواجهة ذلك التحدي. وأضاف أيضًا أن الإصلاح **الرشدي** لم يكن ببعيد من مذهب الأشعرية المعتدل الذي تدين به الأغلبية. أضف إلى ذلك أن الإصلاح والتجديد كان على الدوام جهد أغلبية تقاومه قوى المحافظة والتقليد، بل أكد أن الخطاب الديني كان جزءًا من خطاب ثقافي أوسع. عليه، لا يمكن إصلاح الأول وتجديده من دون تغيير شامل في الثاني. وينبغي أن يكون ذلك مشروع تنمية عربي جامع. وهذا يتطلب ديمقراطية ودولة مدنية حديثة وفكرة حقيقية عن المواطنة ومقارعة النظام الأبوي.

في أي حال، تظل الطريقة التي يرى عصفور أنها قمينة بتحقيق تلك المطالب في ظل حكم السيسي لغزًا، وهي ما أصنفه ضمن «مفارقة وهبة». إن شعور وهبة وعصفور وأضرابهما من المثقفين ومن لف لفهم من عموم المصريين بالارتياح حين رأوا سلطة سياسية حازمة تقف في وجه سيطرة الإخوان المسلمين على الدولة مُتفهم، وترحيبهم بتلك السلطة لا يخلو من معقولية. لكن المُحير هو قبولهم صراحة أو ضمنًا بأن ذلك الكفاح ضد أسلمة الدولة والمجتمع بالكامل لا بد من أن ينفذ بغض النظر عن أي ثمن، حتى لو ضُحي بالحياة الإنسانية وحقوق الإنسان. فبعد إطاحة الرئيس محمد مرسي، كان من المتوقع أن تجري انتخابات

---

(45) جابر عصفور، برنامج «منارات»، تلفزيون «العربية»، 23 حزيران/ يونيو 2015، في:
https://bit.ly/3h4mgFb

تفرز رئيسًا جديدًا منتخبًا ديمقراطيًا ليحل محله. لهذا شعر كثرٌ بالخيانة عندما نصب السيسي نفسه زعيمًا لمرحلة انتقالية إلى أجل غير مسمى. إن المواجهات العنيفة، خصوصًا مجزرتي رابعة والنهضة في آب/أغسطس 2013، اللتين قتلت فيهما الدولة المئات من أنصار الإخوان المسلمين في يوم واحد، إشارة يقينية تبصرنا بطبيعة عهد السيسي، هذا إن لم تكن مؤصلةً له. ومما يزيد الحيرة أن مفكرين نُقادًا مثل وهبة وعصفور وآخرين غيرهم لم ينبسوا ببنت شفة ولم يحذروا من عودة الاستبداد الوحشي. على أن بعض المثقفين، الذين لم يعترف بهم الوهبيون والعصفوريون، جهروا بأصواتهم ضد العنف الدموي الذي أوغل فيه النظام الجديد. ومرة أخرى ينتظر جهر هؤلاء التوثيق.

إن التناقض الذي يَسمُ أحكامَ عصفور السياسية وخياراته المهنية لا يظهر في كتاباته التي لا تلين، ولا تنقطع، في نقدها للاستبداد السياسي والأصولية الدينية. وسوف نبين رؤيته للتنوير هنا في ضوء أحد كتبه العديدة حول هذا الموضوع وهو **هوامش على دفتر التنوير** الصادر في عام 1994. والكتاب مجموعة من المقالات في التقاليد والحداثة والاستبداد والخطاب الديني والثقافة وأعلام النهضة. ويشير في مقدمته إلى أن الحاجة إلى هذا الكتاب تنبع من إدراك موجوع بأن ما كان من المسلمات واتخذ على أنه من قيم التنوير الراسخات كالعقل والمعرفة والتقدم انتهى به الحال إلى التهميش والطمس[46]، كما تنبع من ملاحظة بائسة مضنية مفادها أننا بينما كنا نظن أننا نعيش في مجتمع مدني حديث، أو نرنو إليه، وجدنا أنفسنا نرزح تحت نير استبداد فكري وسياسي، تهيمن عليه الأبوية الاجتماعية والسياسية والدينية، التي تقدس مبدأ الإجماع وتزاول التمييز ضد أي شخص لا يتسق مع هذا المبدأ. فقد اجتاحت ثقافة الاستبداد والمجتمع الأبوي وغياب التسامح الحياةَ إلى درجة أننا أصبحنا نعيش على ذكرى ثقافة أخرى كانت موجودة في مصر منذ وقت ليس ببعيد، وهي ثقافة تعتنق قيم التنوير. إننا بحاجة ماسة إلى

---

(46) يذكرنا هذا بصادق العظم حين عبر عن شعوره بهزيمة حرب 1967 وما تلا ذلك من إدراك بأن جميع ما ادُّعي من إنجازات النهضة كان في الحقيقة تطلعات هشة لا يمكن الاستناد إليها أو البناء عليها، وأن المطلوب هو البدء من جديد بدءًا من أساسيات الحداثة. يُنظر: Sadik J. Al-Azm, «An Interview with Sadik al-Azm,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 19, no. 3 (1997), pp. 113-126.

إحياء سيرة تلك الثقافة ومجموعة الأفكار التي شكلتها كي تساعدنا على التغلب على الثقافة التي غمرتنا في العقود الأخيرة. ومن هنا برزت الحاجة إلى كتابة **هوامش على دفتر التنوير والنهضة**. ولغرض بحثنا هذا، فسوف أركز على ثلاث مقالات نشرت في وقت سابق في مجلة **إبداع** التي ترعاها الدولة في نيسان/ أبريل وأيار/ مايو وحزيران/ يونيو 1992.

في المقالة **الأولى**، وعنوانها «من التنوير إلى الإظلام»، يقارن عصفور الآونة الأخيرة بالأزمنة السابقة، ويحدد مدى تضاؤل مساحة النقاش الفكري الحر في المجال العام[47]. ويورد أمثلة على ذلك بمناظرة إسماعيل أدهم ومحمد فريد وجدي وأحمد زكي أبو شادي، ومناظرة فرح أنطون ومحمد عبده. ويرى أن هذا النوع من المناظرات غير مُتَصور الحدوث في أيامنا هذه. ابتدأت المناظرة الأولى بظهور مقالة إسماعيل أدهم (1911–1940) في عام 1937 تحت عنوان «لماذا أنا ملحد؟» المنشورة في مجلة **الإمام** المصرية. جاءه الرد في مقالة بعنوان: «لماذا هو ملحد؟» لمحمد فريد وجدي (1878–1954)، على صفحات مجلة **الأزهر**، قُفِيَ بردٍ آخر من أحمد زكي أبو شادي (1892–1955) في العدد اللاحق من مجلة **الإمام**، بعنوان «لماذا أنا مؤمن؟». واللافت للنظر، كما يكتب عصفور، هو أن المناظرة جرت من دون اتهامات بالهرطقة وإنما قامت على قرع الحجة بالحجة[48]. والشيء نفسه ينطبق على دعوة أنطون عام 1903 إلى فصل الدولة عن الدين والنقاش الساخن الذي أحدثته مع محمد عبده. من الواضح، أنه ساد في ذلك الوقت روح معينة في المناظرة وهامش معين من التسامح مع الأفكار الجديدة غير المألوفة. تلاشى هذا الهامش واضمحلت تلك الروح تحت ضغط النفوذ الإسلاموي الذي تنامى بتشجيع من السادات ابتداءً، ثم امتد إلى مؤسسات الدولة، بما في ذلك الجامعات ووسائل الإعلام والقضاء.

---

(47) جابر عصفور، «من التنوير إلى الإظلام»، في: جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير** (الكويت: دار سعاد الصباح، 1994)، ص 249–290. في العام السابق، 1993، نشر كتابًا تحت عنوان شبيه: **التنوير يواجه الإظلام** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993).

(48) يُنظر: عصفور، ص 177–185.

في مقالته الصادرة في أيار/ مايو بعنوان «لماذا يتنكس التنوير؟»، يعرض عصفور تحليلًا للأسباب الرئيسة لفشل جهود النهضة والتنوير[49]. ويحدد ثلاث عقبات رئيسة. تكمن **الأولى** في استراتيجية النهضة التصالحية إزاء التغيير، أي السعي إلى تخليق نوع من الانسجام بين عملية التحديث الثقافي والسياسي الغربي الجديدة والتقليد الكلاسيكي القديم. والحق أنه يعترف أن هذه الاستراتيجية في المرحلة الأولى من النهضة يسرت قبول أفكار جديدة وتحاشتْ مواجهات؛ وبعبارة أخرى، أثمرت بعض الآثار الإيجابية. لكن في النهاية، وبسببٍ من مداهنة تلك الخيارات الخشنة، ولانعدام خطوط واضحة تفصل بين الحداثة والتقاليد، ظلت الأمور معلقة، ما أغرى المفكرين بالميل نحو التقاليد، يحدوهم في ذلك نزعة المحافظة والجمود. ومن وجهة نظر الكثيرين، تمخضت هذه الاستراتيجية التصالحية عن تلفيق ثقافي (intellectual forgery) أدى في المحصلة إلى تعطيل التغيير النقدي الذي كان حريٌّ بها أن «تُسربه» (smuggle in) إلى الثقافة[50]. في الواقع، يعتقد الباحث في العلوم السياسية الشاب المصري إبراهيم الهضيبي أن هذه **التلفيقية** خصلة مركزية في الفكر الديني المصري منذ منتصف القرن التاسع عشر، وهي خصلة لا تنجب سوى الخلط، والتضليل واضطراب المواقف. فقد انتفع كلا الخطابين من غموض هذا الفكر الديني: خطاب الحداثة والخطاب المحافظ، وخير ما يمثلهما في حالتنا الدولة والإسلام السياسي. وإنك لتجد هذه الاستراتيجية التي تتسم بالخلط والتضليل، في أجلى صورها، كما يخبرنا الهضيبي، في أعمال محمد عبده الذي يحظى باحتفاء الإسلامويين ومناهضيهم والدولة المصرية الذين يجمعون جميعًا على أنه مرجع رئيس للتنوير. واختار معرض القاهرة الدولي للكتاب في دورته السادسة والأربعين في عام 2015

(49) جابر عصفور، «لماذا يتنكس التنوير؟»، في: عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، ص 291-325.

(50) قبل ذلك بسنوات قليلة، حاجّ المؤرخ المصري غالي شكري (1935-1998) على المنوال نفسه، قائلًا إنه حتى لو كانت استراتيجية التوفيق ذات فائدة في عصر النهضة، فإنها لم تعد كذلك في هذه الأيام حيث يلزمنا ثورة في الثقافة. يُنظر: غالي شكري، **ديكتاتورية التخلف العربي: مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة** (بيروت: دار الطليعة، 1986). يُنظر أيضًا: Elizabeth Suzanne Kassab, «Critique of the Conciliatory Pattern of Thinking,» in: Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010), pp. 253-269.

محمد عبده ليكون شخصية العام، كما سَمى المملكة العربية السعودية ضيف شرف له. ولعله يشوقك أن تعرف أن الهضيبي ينحدر من عائلة خرج منها قادة بارزون في جماعة الإخوان المسلمين؛ إذ ترأس كلٌ من جد أبيه وجده المنظمة لسنوات عديدة. إلا أن الهضيبي الحفيد قد نأى بنفسه عنها وطوّر منظورًا مستقلًا في شؤون السياسة والدين[51].

بالنسبة إلى عصفور، أضحى ترسيخ التقاليد باعتبارها مرجعية نهائية لصحة أي تغيير العقبة **الثانية** أمام التنوير؛ إذ أمست التقاليد والإذعان لها غايات لذاتها. وأصبحت هذه الآلية المرجعية عاملًا مُثبطًا لأي تحرك يرنوا إلى الأمام، خصوصًا عندما اختلطت التقاليد بالدين واتخذت طابعًا مقدسًا. أما العائق **الثالث** فمنشؤه الظروف التاريخية التي لم تشجع الأفكار التنويرية على النمو والتجذر في المجتمع المصري. وعانت هذه الأفكار في الأغلب غياب الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية والاستقلال الوطني، وعطلت جميعها ازدهار التفكير النقدي.

أما في مقالة حزيران/ يونيو وهي تحت عنوان: «محنة التنوير»، فيتوسع عصفور في الحديث عن هذه الظروف التاريخية[52]. وهنا يقر بأن التنوير انتفع من فترات الحرية السياسية والازدهار الاقتصادي النسبيين، خصوصًا في النصف الأول من القرن العشرين. بيد أن تلك الحرية وذاك الازدهار انحسرا أيما انحسار ثم تلاشيا إثر الانقلاب العسكري الذي استهل النصف الثاني من القرن العشرين. فمشروع الدولة السلطوي الإرادوي (voluntaristic) الذي أطلقه جمال عبد الناصر بدأ بممارسات القمع المنهجية بما فيها تسييس القضاء والشرطة واستخدام العنف السياسي واعتقال المفكرين والفنانين المعارضين، وموجات التطهير الجامعي من الأساتذة المستقلين والليبراليين في أعوام 1954 و1959 و1966 وحل الأحزاب

---

(51) للاستماع إلى الهضيبي وهو يتحدث عن هذا الجانب من جوانب فكر محمد عبده، يرجى مشاهدة مقابلته التلفزيونية مع بلال فضل في برنامج «عصير الكتب»، على تلفزيون «العربي»، الحلقة 21، 30 تشرين الأول/ أكتوبر 2015، في: https://bit.ly/2YabRAy

بعد أن درس العلوم السياسية والدراسات الإسلامية في جامعة القاهرة، واصل دراسته لنيل الدكتوراه في العلوم السياسة في جامعة كولومبيا، وقد أجريت هذه المقابلة في أثناء دراسته الدكتوراه.

(52) جابر عصفور، «محنة التنوير»، في: عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، ص 327-360.

السياسية؛ والسيطرة على وسائل الإعلام. ونجحت هذه التدابير مجتمعة في سحق هامش المعارضة والتعددية والنقاش. ثم استمرت هذه الممارسات في عهد خليفتي عبد الناصر، السادات ومبارك، مشفوعة بدعم إضافي من الإسلامويين الذين أملت الدولة في إبقائهم تحت السيطرة[53]، لكن السادات في النهاية اغتيل بأيديهم، وأما مبارك فاستغلهم في تمرير سياساته القمعية. وهنا، يرى عصفور أن هذا المزيج من الاستبداد السياسي والأصولية الدينية أدى إلى أزمة حادة في التنوير فاقم من حدتها نمو الأمية والإفقار وتدهور جميع خدمات الدولة، وازدياد التزمت والتوترات المجتمعية (بين الأقباط والمسلمين)، والتعصب الديني الذي تفشى في كل زاوية. وما أصعب مزاولة التفكير الحر في ظل هذه الظروف، والأصعب منه المضي قدمًا في تطوير مشروع نهضوي. فقد حُجبتْ الأجيال الشابة عن تقاليد النهضة، وأصبح التحدي الآن هو حماية هذه التقاليد من الاندثار. استطاعت الكتابة الأدبية إلى حد ما التغلب على القمع والتعصب باللجوء إلى الرمزية، بخلاف الكتابة التحليلية التي لم تستطع ذلك، لأنها بطبيعتها تقتضي استخدام لغة واضحة وصريحة.

جاءت رواية بهاء طاهر الصادرة في عام 1993 تحت عنوان **أبناء رفاعة: الثقافة والحرية** بيانًا بليغًا في هذا الصدد[54]. ورمى بهاء طاهر، وهو روائي مصري بارز (من مواليد عام 1935)، إلى تأكيد صلته البَنوية بأحد رواد النهضة وهو رفاعة الطهطاوي. فقد كانت تلك ذريعة توسل بها ليجدد سلسلة نسب عانت من الضرر، إن لم نقل قطعت، بقرار سياسي. بالنسبة إلى طاهر، انهمك الطهطاوي ورفاقه من التنويريين إبان النهضة في تعزيز ثقافة الحرية في الواقع المعيشي للشعب المصري. وإنما أُزيح هؤلاء التنويريون وحل محلهم الظلاميون باختيارات وقرارات سياسية بحسب ما يرى طاهر، كما شدد على حقيقة مفادها أن التنويريين كانوا على صلة وثيقة بنضالات شعبهم في سبيل التحرر، مثل انتفاضتي عام 1882 وعام 1919

(53) للاطلاع على السياسات والممارسات الثقافية المصرية في النصف الثاني من القرن العشرين، يُنظر: Yves Gonzalez-Quijano, *Les Gens du livre: Édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine* (Paris: Éditions CNRS, 1998; 2002).

(54) بهاء طاهر، **أبناء رفاعة: الثقافة والحرية** (القاهرة: دار الشروق، 1993؛ 2009).

ضد الاحتلال البريطاني؛ إذ بحلول ذلك الوقت، كانت أفكار الطهطاوي في المواطنة والحرية والمساواة والإخاء قد انتشرت، ونادى صحفيون شهيرون كعبد الله النديم (1843-1896) بإتاحة المعرفة للجميع. وكان النديم قد شارك في ثورة عام 1882. وهكذا يتساءل طاهر: ماذا كان يمكن أن يحدث لو عين عبد الناصر طه حسين وزيرًا للتربية بدلًا من تهميشه بأدب وجعله مثقفًا «فخريًا»؟ ألم يكن ليعمل على توطيد ثقافة الحرية؟ إلا أن المثقفين لسوء الحظ ظلوا مهمشين، خصوصًا في عهد السادات، بل إن سمعتهم لطخت عمدًا: فنُبذوا وأُسكتوا، وبهذا تيسر للحكومة اخضاع الناس وحرمانهم من التعليم الملائم، ثم جعلت كُتابًا ذوي ذكاء متوسط من مستعبيدها أوصياءَ على عقول الناس. والمحصلة تسطيح كامل للوعي العام الذي سيصبح في ما بعد أرضية ملائمة للأفكار والمشروعات الظلامية، التي أفادت من التمويل، بما في ذلك دولارات البترول، من أجل نشر الهيمنة الإسلامية في التعليم والثقافة والخدمات الاجتماعية. وهكذا استُعيض عن المثقفين الأحرار بوعاظ الدين، وأزيح من المشهد وسائل الإعلام الناقدة الحصيفة ليحل محلها إعلام تابع موالٍ. ثم أن الحكومة تمكنت بعد ذلك من إيقاع الناس في العنت إذ أرغمتهم على الاقتناع بأن البديل الوحيد لها هو الدولة الدينية. وهكذا حُجبَ المثقفون الأحرار عن جمهورهم، وامحت جميع آثار ثقافة الحرية التي بدأها الطهطاوي وأضرابه.

وفقًا لعصفور، الخطوة الأولى للخروج من هذا المأزق هي مقاومة القمع ورفض احتكار المعرفة الذي يطالب به الإسلاميون وغيرهم من المتزمتين. وتزامنت مقالته المنشورة في حزيران/ يونيو 1992 مع اغتيال فرج فودة في 8 حزيران/ يونيو، وهو أحد أكثر المفكرين تحديًا للأصولية والتعصب. ولم ينقطع عصفور عن الكتابة ضد هجمات بعينها على حرية الفكر والتعبير، مثل ما حصل مع نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وسيد قمني في مصر وأحمد البغدادي في الكويت ومارسيل خليفة في لبنان وغيرهم في أرجاء العالم العربي[55]. على أن هذه الكتابات والأفكار لم تمنعه، كما هو واضح، من أن يشارك في الدولة ويساهم

(55) يُنظر على سبيل المثال مجموعة من مقالاته بشأن هذه الحالات في: عصفور، **ضد التعصب**.

في خدمتها وهي التي نشطت في تقويض مبادئ الحرية وعرقلة شيوعها ومحق الثقافة المستنيرة.

محمد عمارة: أخطاء التنوير العلماني وخياناته

في تصديره كتابه **الإسلام بين التنوير والتزوير**، يبين العالِم الإسلامي محمد عمارة أن الغرض من كتابه هو الانخراط مع التنوير العلماني في حوار بناء متأنٍّ موضوعي حقيقي[56]، وذلك لاعتقاده أن الاستقطاب غير المسبوق بشأن هوية المرجعية الفكرية لمشروع النهضة المنشود يقتضي حوارًا. ويضيف بأنه لم يحصل قط من قبل لا في التاريخ الحديث ولا في التاريخ القديم أن استفحل الاستقطاب مُهددًا جميع الأطراف المعنية، ذلك أنه أصبح وكأنه نزعة طائفية سياسية تستدعي وقفة مع الذات على المستويات الثلاثة الوطني والعربي والإسلامي. على أن تلك الطائفية ترعرعت في ظل صعود الإحياء الإسلامي وتقهقر الأيديولوجيات الأخرى التي استورد معظمهما من الغرب وحظي بتأييده منذ الحركة الاستعمارية ثم في مرحلة الهيمنة الغربية بعد الاستقلال. وإذ تزايد عدد الملتزمين بالإسلام عقيدةً وشريعةً ونهجًا في جميع مناحي الحضارة الإنسانية، فقد شن مناصرو الفكر العلماني حملة مواجهة تحت عنوان التنوير[57]. ويطرح عمارة الحوار بدلًا من المواجهة على مستويات ثلاثة: الوطني والعربي والإسلامي. فقد يكون من شأن هذه الحوار ابتناء أرضية جامعة وتأسيس قواعد مشتركة تحكم عملية الاتفاق والاختلاف. وأول خطوة في هذا السبيل، بحسب ما يرى، تتمثل في تفكيك واستجلاء فكرة التنوير المركزية وطرائق استخدامها. ذلكم هو مَرامُه من هذا الكتاب. غير أن ما يسوقه من حجج ويعرضه من آراء لا يترك لأرضية جامعة أي مساحة، لأنها تنسب إلى من يخاطبهم من التنويريين العلمانيين معلومات خاطئة،

---

(56) عمارة، تصدير كتاب: **الإسلام بين التنوير والتزوير**، ص 5-33.

(57) في مقابلة تلفزيونية مطولة عن موضوع التنوير، يتحدث عمارة عن 'هوجة' التنوير التي اجتاحت مصر في تسعينيات القرن العشرين ويقدم كثيرًا من تلك الأطروحات التي طرحها كتاب **الإسلام بين التنوير والتزوير**. يُنظر: محمد عمارة، «التنوير في المفهوم الإسلامي والغربي»، برنامج «المنتدى»، فضائية الأزهر، 18 كانون الأول/ ديسمبر 2012، في: https://bit.ly/3g6BF6J

أو تعزو إليهم ما يحصل من تأثير سيئ في المجتمع، أو ترميهم بنوايا خيانية، أو جميع ما سبق. في الحقيقة، يطرح عمارة ثلاثة آراء رئيسة: **الأول** هو أن فكرة التنوير تعود في أصلها إلى التاريخ الثقافي الأوروبي ولا تنطبق إلا عليه، وعليه يخطئ من يظن إمكان تطبيقها على التاريخ العربي الإسلامي؛ **الثاني** هو أن الخصائص المُقترنَة بالتنوير لا صلة لها بأولئك المفكرين الذين يعدهم التنويريون العلمانيون روادًا للتنوير العربي كالطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين وسلامة موسى؛ **الثالث** هو أن القرآن يمثل المرجعية النهائية للنور والعقل، وعليه فهو المرجعية النهائية لأي تنوير حقيقي. ولا بد من التنبيه إلى أن عمارة في سبعينيات القرن العشرين حقق ونشر الأعمال الكاملة لعدد من رواد النهضة كالأفغاني (1979) والكواكبي (1975) والطهطاوي (1973) وعلي مبارك (1979) وبعد ذلك حقق أعمال محمد عبده الكاملة ونشرها (1993). في الوقت نفسه، كان عمارة قد شدد على الطابع الحداثي العقلاني أو الوطني بل واليساري لهذه الأعمال.

يستهل عمارة كتاب **الإسلام بين التنوير والتزوير** باستجلاء النسب الفكري لمصطلح التنوير الذي يوضح أنه ينتمي إلى تاريخ ثقافي أوروبي، وهو نسبٌ يؤكده مجمع اللغة العربية[58]. فلم تبرح الثقافة الأوروبية منذ العصور اليونانية، بحسب ما يرى عمارة، مادية القلب والقالب، وحين تنصرت، اضطرت إلى أن تُطوع دينًا كان أخرويًا في صميمه. وتمكنت السلطات الكنسية على مدى قرونٍ عديدة أن تفرض العقائد المسيحية الأخروية على أوروبا، الأمر الذي أسفر عن عصور الإظلام. وإنما جاء التنوير ردة فعل ضد هذه العصور وضد ذلك التنافر بين دين أخروي وثقافة مادية بين دين يؤمن بالمعجزات التي تحطم قانون الطبيعة والحقائق العلمية والقواعد الاجتماعية والمعرفة التي كانت تتنامى باطراد بفضل العلم. في النهاية، قام التنوير بوصفه ردة فعل نقدية تناهض الدين[59]. ولم يحصل مثل ذلك التضارب بين الدين والثقافة في الإسلام لما في الإسلام من «وسطية

---

(58) عمارة، **الإسلام بين التنوير والتزوير**، ص 19.

(59) المرجع نفسه، ص 27.

جامعة»[60] لم تسفر عن ثنائيات مطلقة كالإيمان والعقل، والدين والعلم، والدولة والدين، والفرد والجماعة، والذات والآخر، والروح والمادة، وما إليها. وما جاء التنوير الغربي بحسب ما يضيف إلا ردًا على تلك الثنائيات. وإذ يتبنى التنويريون العلمانيون هذا التنوير الغربي، فإنهم بهذا يشبهون الإسلام مخطئين بالثقافة والدين الغربيين وينادون بتنوير لا حاجة للإسلام به. وإن توقهم لمحاكاة الغرب والتماهي معه قد منعهم من الاعتراف بخصوصية الدين والثقافة الإسلاميين اللذين لا يصطدم في ظلهما العقل والتجربة والوجدان والنقل ببعضها[61]. وحين ينادي مراد وهبة باتخاذ العقل سلطة مطلقة ويقول عصفور إن التجريب وحده يمكن أن يصاحب العقل وليس النقل، فإن عمارة يرد بأنهم لا يأتون بجديد سوى فهمهم القاصر للإسلام. أكثر من ذلك، إنهم يعتقدون أن قضية الهُوية برمتها يجب ألا يجري الاستفاضة فيها ولهذا فكيف يمكن أن نعد تنويرهم عربيًا؟[62]. تلك واحدة من أطروحات كتاب عمارة الأساسية؛ وهي أن فكرة التنوير بالمعنى الأوروبي، فكرة خاصة بالتاريخ الثقافي الأوروبي وعليه فهي وافد أجنبي لا يمكن أن يُطبق في العالم العربي الإسلامي.

أما **ثاني** أطروحات عمارة فمفادها أن فهم أعمال رواد النهضة (كالطهطاوي والأفغاني وعبده)، وأعمال الجيل الذي تلاهم (كعبد الرازق وحسين وموسى) على أنها تجليات للتنوير الأوروبي خطأٌ جسيمٌ آخر يرتكبه التنويريون العلمانيون[63]. ذلك أن التقصي الأمين لهذه الأعمال يظهر أن مؤلفيها لم يهدفوا إلى تحقيق أهداف التنوير الأوروبي كما يزعم التنويريون العلمانيون، بل إن جهد هؤلاء الرواد كان ذا صبغة أخرى. ويستهل استدلاله بفحص أعمال عبد الرازق وحسين وموسى.

في عام 1925، نشر العالم علي عبد الرازق (1887–1966) كتابه **الإسلام**

(60) المرجع نفسه، ص 225–227.

(61) المرجع نفسه، ص 184.

(62) المرجع نفسه، ص 186–187.

(63) المرجع نفسه، ص 37.

وأصول الحكم[64]، فأثار بذلك جدلًا حاميًا كلفه منصبه كمدرس لعلوم الدين وقاضٍ. ثم حُظر الكتاب ومنع عبد الرازق من التدريس حتى أعيد إلى منصبه في أربعينيات القرن العشرين. وحاجج في كتابه مخالفًا مسلمات دارجة بأن الخلافة ليست من عقائد الدين، إنما هي ظاهرة تاريخية أُقحمت خطأً في أصول الإسلام. فلا حياة النبي ولا نص القرآن يشيان بأن الإسلام نص على شكل معين للحكم؛ إذ لم يكن الحكم السياسي ولا سلطة الدولة من بين غايات الوحي الإسلامي الذي كان في صميمه رسالة روحية. بل وبالنظر إلى مدى فساد واستبداد وعجز الخلافة، كان من الواجب التحول عنها واستكشاف أشكال بديلة للحكم وفقًا للتجربة البشرية العامة. والواقع أن الكتاب كان جزءًا من نقاش أوسع بشأن الخلافة عقب إلغاء الخلافة على يد تركيا الجمهورية في عام 1924[65].

ينظر عمارة إلى هذا الإلغاء من منطلق أنه خدمة لقوى الغرب المنتصر، ونقطة تحول تاريخية كان من الضروري تبريرها في وعاء نظري. ولأن ذلك لا يمكن أن يحصل بأدوات إسلامية، فقد قامت ضرورة استلهام التنوير العلماني الغربي الذي قدم على أنه خطوة مطلوبة نحو التقدم والتحديث. وهكذا، قيل إنه كان خيرًا وضرورة من أجل «عزل دين الإسلام عن دنيا المسلمين»[66]. وهنا ينتقد عمارة موقف عبد الرازق بمقارعة الآراء الواردة في الكتاب وباستجلاء الحقيقة في شأن تأليفه. ويبني عمارة حجَجه على عددٍ معتبر من الشواهد المستقاة من سيرة النبي وأقواله ليبرهن خلاف ما زعم عبد الرازق ويؤكد أن الحكم السياسي كان جزءًا من بعثة النبي ورسالته. غير أن نمط الحكم الذي نادى به النبي ومارسه لم يكن في جملته شبيهًا بحكم الدول النصرانية في ظل البابا، ومن الخطأ، وفقًا لعمارة، القول بالتشابه بينهما. فخلافًا للدول النصرانية، مزجت الدولة الإسلامية، المُتجسدة لاحقًا في صورة الخلافة، بين تمثيل الأمة وحكم الشريعة، وبهذا

---

(64) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مكتبة مصر، 1925).

(65) لاستعراض للنقاشات الخاصة بإعادة الخلافة بعد إلغائها في تركيا في عام 1924، يُنظر: Mahmoud Haddad, «Arab Religious Nationalism in the Era of Colonialism: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117, no. 2 (1997), pp. 253-277.

(66) عمارة، **الإسلام بين التنوير والتزوير**، ص 39. [عدت إلى النص العربي لمرجع الاقتباس وأثبت ألفاظه هنا. (المترجم)]

ازدهرت الدول الإسلامية تاريخيًا حين ارتبطت بالدين[67]. ويعتقد عمارة بوجود ما يكفي من دلائل وردت في تصريحات وأحاديث لعبد الرازق تفيد بأنه اطّرح هذه الآراء ورفض إعادة نشر كتابه في حياته[68].

ثم يتحول عمارة لاستعراض الإشاعات بشأن تأليف الكتاب. ووفقًا لهذه الإشاعات التي يرى عمارة أنها غير مقنعة، كُتب الكتاب بإيعاز من الاستخبارات البريطانية لتثبيط أي محاولة لاسترجاع الخلافة، ثم استدرج عبد الرازق إلى ترجمته إلى العربية ووضع اسمه عليه. ومن الأوجه في رأي عمارة أن يكون الكتاب قد كتبه طه حسين أو في الأقل بُلورَ بتأثيرٍ منه؛ إذ كان مقربًا من عبد الرازق كما تبنى مواقف شبيهة في ما كتب من كتب. بيد أن عمارة يقر بأن ذلك لا يرتقي إلى أن يكون دليلًا، وإنما تكهنٌ فيه وجاهة، أو هو أقرب التكهنات إلى الحقيقة، على حد قوله، لكنه ليس يقينًا[69].

على غرار على عبد الرازق، أبى طه حسين (1889–1973) أن يعيد نشر كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** (نشر في عام 1938) في حياته[70]. وهذا يثبت، بزعم عمارة، أن طه حسين تراجع عن الآراء التي عاضدها في هذا الكتاب بشأن هوية مصر الثقافية. فقد قدم مصر في هذا الكتاب على أنها ثقافة أوروبية تعود في جزء منها إلى ثقافة شرق المتوسط التي تشكلت بدورها من مكونات هيلنية ورومانية ومسيحية وإسلامية وأوروبية حديثة. ولم يقر، وفقًا لعمارة، بخصوصية الإسلام بوصفه دينًا وثقافة. وقبل ذلك، بل بعد سنة واحدة من ظهور كتاب عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**، أصدر طه حسين كتابه **في الشعر الجاهلي**[71] الذي أثار جدلًا واسعًا. في هذا الكتاب، تناول طه حسين ما زُعم أنه شعرٌ قيل قبل الإسلام، كما تقصى بعض القصص القرآني متوسلًا بالشك المنهجي الديكارتي. حُظر ذلك الكتاب أيضًا، ومَثُل طه حسين أمام المحكمة، واضطر إلى أن يتخلى عن آرائه.

---

(67) المرجع نفسه، ص 166.

(68) المرجع نفسه، ص 59–65.

(69) المرجع نفسه، ص 88.

(70) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: دار المعارف، 1938).

(71) طه حسين، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة: دار النهار للنشر والتوزيع، 1926؛ 1996).

لم يصدر الكتاب إلا لاحقًا مشفوعًا بوثائق المحاكمة في القاهرة. ويعتقد عمارة أن تخلي طه حسين عن آرائه دليلٌ على حسن نيته والتزامه التام بالإسلام. ويرى عمارة في طه حسين وعبد الرازق عالمين نذرا نفسيهما لتطبيق مناهج جديدة على دينهم وثقافتهم، فوقعا في خطأ من بعض النواحي، ثم تابا وأنابا. ولكن جهدهم، في رأيه، اتسم بحسن النية ولم يوجه ضد الإسلام، وذلك بخلاف جهد سلامة موسى، المصري المسيحي.

كان سلامة موسى (1889–1973) داعية بليغًا من دعاة التوجه الشامل نحو الثقافة الأوروبية، معتقدًا أن مصر جزء من ثقافة البحر المتوسط. وشرعت أراؤه المبكرة بشأن ذلك تظهر حين نشر كتابه **اليوم والغد** في عام 1928[72]. وبخلاف مجايلَيه، طه حسين وعلي عبد الرزاق، لم يغير موسى رأيه مع الوقت وظل متسقًا مع مشروعه القائم على الاغتراب الثقافي و«العمالة الحضارية» بحسب ما يرى عمارة[73] الذي يؤكد أن موسى سعى إلى إضفاء طابع تاريخي وطبيعي على الدين بتقديمه كمنتج بشري بدائي؛ كما دعا إلى نظام تعليمي وحكومة ذوي طابع أوروبي علماني، وإلى إلغاء الروابط الدينية المجتمعية، وإلى جعل الدين مسألة شخصية؛ كما اعتقد استحالة صيانة الوطنية والقومية بالإسلام؛ وكره الشرق ونادى بالتماهي التام مع أوروبا؛ ورفض اللغة العربية الفصحى وسعى إلى إحلال العامية المصرية محلها كما احتقر كل ما هو عربي ونادى عوضًا عنه بالعودة إلى التراث الفرعوني؛ وأخيرًا، رفض الاعتراف بأي إسهام قدمه العرب للثقافة الأوروبية[74]. وبالنظر إلى هذا كله، يرى عمارة أنه من المثير للغضب أن التنويريين العلمانيين الحاليين يعيدون نشر أعمال موسى وتقديمها كمرجع للتنوير لدى المسلمين العرب. ويعقب عمارة منبهًا على أنه لا ينبغي فهم مواقف موسى على أنها تمثل مواقف الأقباط المصريين، إنما يعتقد أن موسى استثناء من القاعدة، فالأقباط أثبتوا في

---

(72) سلامة موسى، **اليوم والغد** (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1928).

(73) عمارة، **الإسلام بين التنوير والتزوير**، ص 97. وكتب أيضًا سلسلة مقالات في **الحياة** عن سلامة موسى، وجمع نظراته فيما بعد في كتيب تحت عنوان **سلامة موسى: اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية**.

(74) المرجع نفسه، ص 109، 111–112، 114، 117، 127–128، 138، 148–149، 151.

جملتهم ولاءً وطنيًا لمصر وتراثها الثقافي الإسلامي[75]. أما موسى، فهو، في رأي عمارة، سيئ النوايا، خائن لهذه الثقافة وذلك التراث ولا يمكن أن يكون من رواد التنوير فيها، كما تزعم حملة التنوير.

في عام 1994، كتب ماهر الشريف، وهو مؤرخ ماركسي فلسطيني يعيش في دمشق، مقالة يدحض فيها آراء عمارة في سلامة موسى، عنوانها «مساهمة في الجدل الراهن حول التنوير: سلامة موسى نموذجًا»[76]. هنا يتهم شريف عمارة باختزال فكر موسى في كتاب واحد هو **اليوم والغد**، وإلصاق دعاوى زائفة به، واستخدام معايير مزدوجة في تقويم مواقفه. كتب موسى، بحسب ما يبين الشريف، نحو أربعين كتابًا ومئة مقالة، وما فتئت أفكاره تتطور وتتغير بحسب الظروف. وأي تقويم لا يأخذ هذا في الحسبان، يفشل في إنصاف أفكار موسى. وبخلاف زعم عمارة، يضيف الشريف أن موسى لم يدعُ قط إلى الإلحاد، بل إنه في الحقيقة، أعرب عن إعجابه بأعمال عبده والأفغاني. وما الشرق الذي دعا موسى إلى رفضه إلا الشرق الذي ارتبط اسمه بالتخلف، وما الغرب الذي دعا إلى تبنيه إلا الثورات الفلسفية والسياسية والاقتصادية. وما تبنى يومًا الوجه الاستعماري للغرب، بل ما جهر بنبذه له. من ناحية أخرى، أعرب عن تقديره الإنجازات التي حققتها الهند، خصوصًا نجاحات المهاتما غاندي وجواهر لال نهرو. علاوة على ذلك، وبخلاف اتهام عمارة، فإن موسى لم يرفض اللغة العربية أو يشوهها، لكنه طالب بتحديثها. ولم يكن ضد الحضارة العربية أو الإسلامية، لكنه كان في المقام الأول قوميًا مصريًا، مثل كثيرين غيره في زمانه، كأحمد لطفي السيد (1872-1963)، الذي لم يكن لعمارة على مواقفه مآخذ. وأكثر من ذلك، تبنى موسى العديد من أفكار الكواكبي، على الرغم من أن الرجلين انحدرا من خلفيات متباينة. فقد روج

---

(75) المرجع نفسه، ص 100.

(76) ماهر الشريف، «مساهمة في الجدل الراهن حول التنوير/ سلامة موسى نموذجًا»، **الطارق**، العدد 5 (أيلول/ سبتمبر 1994)، ص 166-177؛ ظهرت مقالة عمارة في **الحياة** بتاريخ 15 أيار/ مايو 1994. للتعرف إلى مواقف سلامة موسى في سياق النهضة من وجهة نظر من أواخر القرن العشرين، يُنظر: غالي شكري، **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي**، ط 4 (بيروت: منشورات دار الأفق الجديد، 1983)، وكمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1982).

كلاهما قيم التنوير مثل استخدام العقل، وتأمين الحريات، وخاصة الحريات الفكرية والسياسية، ونادى كل منهما بالتنمية والانفتاح على الغرب والاقتراض من ثقافته، وخصوصًا مفهوم المواطنة والحكم الدستوري والبرلماني؛ وفصل الدولة عن الدين. وإنما كان الاختلاف بينهما بحكم خلفياتهما المختلفة، ذلك أن الكواكبي بحسب ما يكتب الشريف، منشؤه حلب التي شهدت ميلاد القومية العربية؛ وقد تنشأ تنشئة دينية إسلامية جعلته ينزع إلى المزج بين العروبة والإسلام؛ ولم يتعرف إلى الأفكار الغربية إلا عبر الترجمات. أما موسى فترعرع في أسرة قبطية وتعرف إلى الغرب إبان شبابه في باريس ولندن وتبنى الاشتراكية لكنه ظل ميالًا إلى الليبرالية، ثم إنه طور تصورًا للقومية المصرية بمعزل عن القومية العربية. العجيب أن ما يقبله عمارة في حالة الكواكبي يدينه في حالة موسى، في تحيز جلي ضد الأخير.

بيت القصيد، بحسب الشريف، ليس الدعوة إلى «العودة إلى موسى» أو المناداة بـ «العودة إلى القدماء» وهم هنا قدماء تنوير النهضة. فموسى ذاته كان سيرفض هذه الدعوة. إنما المطلوب هو إعادة تفعيل نمط تفكير موسى الذي لم يثقل نفسه بأي قيود أيديولوجية وتبني موقفه الذي يمزج الاشتراكية بالليبرالية. ولعل بعضهم يرى في ذلك انتقائية، كما يضيف الشريف، ولعلها كذلك حقًا، ولكنها ليست بذلك السوء أن استطاعت المساهمة في تشكيل فكر تحرري شامل ونقدي[77]. في الحقيقة، يسارع الشريف بالتنويه إلى الاهتمام المتجدد بأعمال من أسماهم «رواد التنوير العرب»، من لدن التيارات الثقافية النقدية العربية على وجه الخصوص، ولا سيما الماركسية منها. فهو يفسر ذلك في ضوء خمس ظواهر. **الأولى،** أزمة الهوية لدى الماركسية العربية عقب ما حصل من تغيرات ثقافية وسياسية، كسقوط الاتحاد السوفياتي، تولد منها ضرورة إعادة الارتباط بتراث ثقافي يقوم مقام المرجعية؛ **الثانية،** الوعي المتنامي بالدور الذي اضطلع به التيار الليبرالي في تشكيل مشروع التنوير، وإدراك الضياع الذي عانى منه الفكر العربي النقدي حين انفصمت الماركسية العربية عن الليبرالية التنويرية؛

(77) شريف، «مساهمة في الجدال الراهن حول التنوير»، ص 176.

الثالثة، الإدراك المتنامي لأهمية الإصلاح الديني في تنوير النهضة، لا سيما في ما يتعلق بالتيار الإسلاموي المستفحل؛ **الرابعة**، الشعور بأن كثيرًا من قضايا التنوير لا زالت تصاحبنا إلى اليوم وأن نصوص النهضة ما برحت تتضمن أشياء جليلة، لا سيما انفتاحها وتحررها من القيود الأيديولوجية؛ **الخامسة**، ظهور الحاجة بين الماركسيين العرب إلى تيارات عربية نقدية تنفتح على بعضها البعض بحيث تتوصل إلى سبيكة فكرية جديدة وجامعة في سبيل التحرر بدلًا من البقاء في أسر الأنظمة الأيديولوجية الضيقة[78]. وما الشريف بالماركسي العربي الوحيد الذي شجع هذا التوجه، ولسوف نرى في ما يأتي أن المفكر الماركسي السوري صادق جلال العظم (1934–2016) ومثله عبد الرزاق عيد يذهبان المذهب نفسه[79].

بيد أن دعاوى حملة التنوير لا تخلو من الثلمات، بحسب ما يرى عمارة، ليس في ما يتعلق بعلي عبد الرازق وطه حسين وسلامة موسى لكنها أكثر تجليًا في حالة رواد النهضة كالطهطاوي والأفغاني وعبده. فهؤلاء عملوا من أجل تجديد إسلامي وليس من أجل تنوير غربي؛ إذ كلٌ من الإحياء الإسلامي والتنوير الغربي يهدف إلى إحياء حضاري ولكن بوسائل متعارضة: فسعي **الأول** من خلال تجديد ديني، أما سعي **الآخر** فبالابتعاد من الدين[80]. ويكتب عمارة أن متنوري العصر الراهن مثل جابر عصفور يفوتهم هذا الفرق[81]. نعم، كان الطهطاوي يناصر العقل والتجريب، لكنه لم يناصر العلمانية. فلم ينادِ بإقصاء الشريعة الإلهية، وحين ترجم الدستور الفرنسي لم يكن هدفه تطبيقه في بلاد المسلمين. وأكثر من ذلك لم يرَ أن

---

(78) المرجع نفسه، ص 166–167. للاستزادة من مقالات ماهر شريف عن النهضة، يُنظر: ماهر الشريف، **رهانات النهضة في الفكر العربي** (دمشق: دار المدى، 2000).

(79) يُنظر: صقر أبو فخر، «التنوير والعلمانية والسلفية»، في: صقر أبو فخر، **حوار مع صادق جلال العظم** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 56؛ عبد الرزاق عيد، **يسألونك عن المجتمع المدني: ربيع دمشق الموؤد** (القاهرة: مركز الإنماء الحضاري؛ بيروت: دار الفارابي، 2004)؛ وخصوصًا: عبد الرزاق عيد، «مدخل لقراءة التعددية في سوريا»، في: **حقوق الإنسان والديمقراطية في سوريا** (باريس: مكتب منشورات الاتحاد الأوروبي؛ المجلس العربي لحقوق الانسان؛ المفوضية الأوروبية، 2011).

(80) عمارة، **الإسلام بين التنوير والتزوير**، ص 226، 245.

(81) المرجع نفسه، ص 227.

أوروبا ذات ثقافة مسيحية في المقام الأول[82]. وعليه، إن القول إنه من رواد التنوير تزوير للحقائق[83]. ومثل ذلك يُقال عن الأفغاني (1838-1897) الذي نهض ضد التحديث الأوروبي: أي ما رأى الغربيون أنه خلاص من السقوط الحضاري، أي التخلص من الدين، وإنما رأى ذلك سبب السقوط[84]. وأخيرًا، يعتقد عمارة أن من التناقض الخاطئ القول إن عبده كان من رواد التنوير الغربي في الوقت الذي آمن فيه الرجل بأن الإسلام كلًا معتدلًا شاملًا يقوم على الإيمان، والعقل لا يغفل الحضارة ويعتني بكل ذلك أمثل عناية. ويعلق عمارة غاضبًا بأن أعمال عبده لم يكتفِ ناشروها بإعادة طبعها في سلسلة تنوير المواجهة، وإنما نشروها مبتورة، حيث حُذفَ كلامه عن المسيحية وتباينها عن الإسلام حذفًا صارخًا. وعليه، في حالة عبده، يرى أن التزوير ضعفين[85].

وفقًا لعمارة، ليست حملة التنوير برمتها سوى أحبولة يُزور بها التاريخ الفكري للمصريين والعرب والمسلمين كما يُقدم في أسوء صورة لتحقيق برنامج مناهض للإسلام ويعجز عن فهم رسالة التنوير فيه. ولعلك تعجب حين تعلم أن عمارة نفسه قد اتهمَ، من إسلامويٍ آخر يتسم بجرعة أزيد من المحافظة، وهو محمد إبراهيم مبروك، بالرقة مع العلمانيين وبالخجل من الدعوة إلى الدولة الإسلامية وباستخدام بعض مصطلحات العلمانيين كمصطلح «الدولة المدنية». ومع ذلك يتفق مبروك مع عمارة وأطروحاته بشأن تزوير تراث النهضة على يد العلمانيين[86].

الواضح أن النهضة وطبيعتها وهويتها تشغل حيزًا مركزيًا في خطابات التنوير

---

(82) المرجع نفسه، ص 230-235.

(83) المرجع نفسه، ص 237.

(84) المرجع نفسه، ص 239-252.

(85) المرجع نفسه، ص 259-266. سياسة نشر النصوص مقتطعة، كما رأينا سابقًا في حالة فرح أنطون التي أشار إليها مراد وهبة، تبين إلى أي مدى كانت حملة نشر التنوير في خدمة برامج سياسية وليست تثقيفًا علميًا إزاء تراث فكري. والحق أن إيف غونزالز كيجانو (Yves Gonzalez-Quijano) يقارن حملة المواجهة بحملة النشر الناصرية التي كان الهدف منها نشر الأفكار الاشتراكية. يُنظر: Gonzalez-Quijano, p. 69.

(86) محمد إبراهيم مبروك، **مواجهة المواجهة: المناقشة الإسلامية للأفكار العلمانية وكتب المواجهة** (القاهرة: دار ثابت للنشر والتوزيع، 1995).

الثلاثة. فخطاب الدولة وخطاب العلمانيين يريدان استعادة أفكارها وبواعثها التنويرية الأساسية لنصرة حملتهم التنويرية الراهنة. أما الإسلاميون فيريدون الإصرار على طابعها الديني. ويشكل الدين والأصولية الدينية والعلمانية العنوان الرئيس الثاني لنقاشات التنوير المصرية في تسعينيات القرن العشرين. وما تضطلع به الدولة من شأن في تعريف وإدارة حيز الدين وحيز مشروع التنوير هو العنوان الرئيس الثالث. والحق أن دور الدولة وموقف مثقفيها في ما يتصل بمشروع التنوير تمثل قضايا شائكة في الحالة المصرية على وجه الخصوص، كما سنرى في الفصل التالي. ويظهر لنا أن المثقفين المصريين غير الإسلامويين من ناحية يراهنون على دفاع الدولة عن الحريات ضد التحدي الإسلاموي الشامل. ومن ناحية أخرى، تراهم يشتكون من سياسات الدولة الأوتوقراطية ورأفتها الموسمية مع الإسلامويين. وأكثر من ذلك، ينتقد المثقفون المصريون الحجم المتضخم للدولة بينما تراهم في نفس الوقت يخشون عليها من الاضمحلال تحت تأثير الإسلامويين. وأشار نقاد الدولة والخطاب العلماني بشأن التنوير إلى هذه التناقضات كما سنرى في الفصل التالي.

الفصل الثاني

تفكيك بعض النقاد المصريين لنقاشات التنوير المصري في تسعينيات القرن العشرين عند نهاية الألفية

تعرض خطابا التنوير الحكومي والإسلاموي لهجوم حاد من جهات عدة. وسأناقش هنا ثلاثة هجمات **أولها** من الباحثة في علم الاجتماع منى أباظة، **وثانيها** من الباحث في الدراسات الإسلامية نصر حامد أبو زيد، **وثالثها** من المؤرخ شريف يونس. استهجن هؤلاء المفكرون الثلاثة ما تعرض له التنوير من امتهان يتسم بالنفاق والسطحية بل ويثير السخرية المرة، وحللوا الخلفية التاريخية الاجتماعية للمثقفين المنخرطين في كلتا الحملتين. ورأوا أن كلا الخطابين مداج لأن أنصار كلٍ منهما في الواقع كانوا محافظين مذعنين لا شأن لهم ولا هم إزاء أفكار التنوير التحررية. أضف إلى ذلك اعتقادهم أن كلا الخطابين سطحي أُنتج على عجل ليواجه الخطر الإسلاموي من دون تحليل جاد للواقع الذي أسفر عن هذا الخطر، ومن دون إفاضة في التصورات النظرية لأفكار التنوير. أخيرًا، بينوا أن الخطابين استخدما استخدامًا هزليًا في لعبة سلطة، كان الغرض منها القفز على السلطة أو التلاعب بها، وليس نشر قيم التنوير. ووقع مؤلفو الخطابين، سواء بإرادتهم أو رغمًا عنهم، في لعبة السلطة تلك، حيث كانوا يتحدثون باستعلاء إلى الجماهير التي ظلت غريبة عنهم. ويمكن تتبع عملية انقياد التنويريين للدولة،

لا سيما المناهضين للإسلامويين منهم، ونخبويتهم إزاء الجماهير، بحسب ما يرى نقادهم، في تاريخ الطبقة المثقفة المصرية الذي يعود إلى بدايات الدولة المصرية الحديثة. الانقياد والنخبوية هذين كانا وما برحا في ما يرى أولئك النقاد بلاءً ألقى بثقله على النقاشات الفكرية المصرية، بما ذلك نقاشات التنوير.

اقترح هؤلاء الذين انتقدوا خطابي التنوير الإسلاموي والعلماني ممارسة مختلفة للتنوير تقوم على نقد جوهري مستقل للأوضاع المُعاشة، بناءً على معرفة اجتماعية تاريخية متينة بالمجتمع يحدوها التزامٌ جلي بقيم التحرر. والحق أن أباظة ويونس وضعا هذا التنوير الآخر قيد الممارسة مع اندلاع الثورات ومعهم في ذلك عددٌ من المفكرين المصريين النقديين[1]. من أسف أن أبو زيد لم يشهد الثورة إذ توفي قبل اندلاعها بأشهر.

منى أباظة: التنوير بوصفه ساحة نضال فكري وسياسي

منى أباظة أستاذة في الجامعة الأميركية في القاهرة وباحثة مصرية في علوم الاجتماع، ولطالما كانت مراقبة نبيهة للمشهد الثقافي والفكري المصري[2]. وهي ذات نظر ثاقب ونصيرة ناقدة للثورة[3]. كرست جزءًا من دراساتها لتحليل النقاش الجاري بشأن التنوير في تسعينيات القرن العشرين ومبتدأ القرن الحادي

---

(1) توثيق ومناقشة هذا العمل جزء من مشروعي الأوسع عن الثورات العربية والفكر العربي المعاصر.

(2) عن علم اجتماع المعرفة، يُنظر: Mona Abaza, «Social Sciences in Egypt: The Swinging Pendulum Between Commodification and Criminalization,» in: Michael Burawoy, Mau-Kuei Chang and Michelle Fei-yu Hsieh (eds.), *Facing an Unequal World: Challenges for a Global Sociology, vol. 1: Introduction: Latin America and Africa* (Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica, Council of the National Association of the International Sociological Association, 2010), pp. 187-212; Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds* (New York: Routledge Curzon, 2002).

للمزيد عن المشهد الثقافي، يُنظر: Mona Abaza, *Twentieth Century Egyptian Art: The Private Collection of Sherwet Shafei* (Cairo: American University in Cairo Press, 2011); Mona Abaza, «Walls, Segregating Downtown Cairo and the Mohammed Mahmud Street Graffiti,» *Theory, Culture and Society* (online) (9 October 2012).

(3) من بين أعمالها الأخيرة عن الثورة، يُنظر: Mona Abaza, «Is Cairene Graffiti Losing Momentum?,» *Jadaliyya*, 25/1/2015; Mona Abaza, «Egypt: Scattered Thoughts on a Counter-Revolutionary Moment,» *openDemocracy*, 19/3/2015.

والعشرين. وبينت في مقالتين تأسيسيتين كيف باتتْ فكرة التنوير ساحة لمعركة سياسية وفكرية مريرة بين المثقفين العلمانيين والدولة من جهة والإسلامويين من جهة أخرى. المقالة **الأولى** صدرت في عام 2000 تحت عنوان «التنوير والأسلمة: إعادة النظر في الصراع على الشراكة الفكرية في مصر»؛ و**الثانية** صدرت في عام 2010 تحت عنوان «الإتجار بالتنوير»[4].

في المقالة **الأولى** تستجلي كتابات إسلاميين بارزين كمحمد عمارة (ولد في عام 1931) وطارق البشري (ولد في عام 1933) اللذين يناظران العلمانيين والدولة بشأن التنوير. ومن بين هذه الكتابات مجلة **المنار الجديد** التي دُشنت عام 1998 وحررها عمارة. واحتفت المجلة بالذكرى المئوية لمجلة أخرى هي **المنار** التي كان يحررها رشيد رضا (1865-1935). كان رضا تلميذ المصلح الإسلامي المصري محمد عبده (1849-1905)، وأسهم من خلال كتاباته ومن خلال المجلة في نشر فكر عبده الإصلاحي الملتبس، وهو فكر سعى إلى التوفيق بين العقائد الإسلامية والحداثة والعلم والعقل والحضارة[5]. صدرت **المنار** من عام 1896 إلى عام 1936، وشغلت نفسها بالتنبيه تارة إلى خطر السيطرة الغربية وتارة إلى ضعف العالم الإسلامي. ومع ذلك، عبرت في الوقت نفسه عن إيمانها بإمكان التغلب على هذا الضعف وإمكان الشروع في تفاعل بناء بين الغرب والعالم الإسلامي. وعلى الرغم من اصطفافها الصريح مع توجهات سابقتها، فإن **المنار الجديد** شددت على الافتراق بين الغرب والإسلام وفصلت القول في رؤية دفاعية وقائية تتسم بالاكتفاء الذاتي في ما يتعلق بالفكر الإسلامي. وتقتبس

---

(4) Mona Abaza, «Tanwir and Islamization: Rethinking the Struggle Over Intellectual Inclusion in Egypt,» in: Enid Hill (ed.), *Discourses in Contemporary Egypt: Politics and Social Issues* (Cairo: American University of Cairo Press, 2000), pp. 85-117; Mona Abaza, «Trafficking with Tanwir (Enlightenment),» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 30, no. 1 (2010), pp. 32-46.

(5) للمزيد حول أهمية وتأثير المجلة، يُنظر: Stephane A. Dudoignon, Komastu Hisao & Kosugi Yasushi (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication* (New York: Routledge, 2006),

وعلى وجه الخصوص، مساهمات لكل من: Mahmoud Haddad, «The Manarists and Modernism: An Attempt to Fuse Religion and Society,» in: Dudoignon, Hisao & Yasushi (eds.), pp. 55-73; Kosugi Yasushi, «Al-Manar Revisited: The 'Lighthouse' of the Islamic Revival,» in: Dudoignon, Hisao & Yasushi (eds.), pp. 3-33.

أباظة من أقوال عمارة في مقالته الافتتاحية للعدد الأول الأسطر الآتية: «**المنار الجديد**... منتدى عربي إسلامي، وهي عمل تنويري أصيل لا ترتدي قناع التنوير لمقايضة الثقافة»[6].

من الواضح أن التفريق هنا بين التنوير العربي الإسلامي «الأصيل» والتنوير الزائف الذي يخفي التغريب والاغتراب وخيانة الهوية الإسلامية. لكن، على الرغم من ذلك الموقف المعارض بوضوح للتنوير العلماني، فإن خطاب التنوير الإسلامي، بحسب ما ترى أباظة، يستنسخ (mirrors) القضايا والأفكار التي جاء بها ذلك التنوير «الزائف» ويمنحها لمسة إسلامية، وهنا فإن دعوات التنوير إلى الإصلاح والإعلاء من شأن قيم العقل تُستعاد ويعاد تعريفها. فالرواد والكتابات والأفكار المتصلة بالتنوير، سواء من عصر النهضة أم من التراث القديم، تُقدَم على أنها إسلامية، أو في الأقل على أنها ليست غير إسلامية، وبالتالي فهي جزء من كلٍ إسلامي عام. بعبارة أخرى، يعيد الإسلاميون الاستحواذ على تراث التنوير الذي ينادي به العلمانيون ويضعونه في خدمة اتجاهات سياسية وثقافية تناهض ما عليه العلمانيون. إذًا، «تُظهر مجلة **المنار الجديد** أن 'الليبراليين الإسلامويين' شرعوا في استخدام لغة تتطابق مع لغة العلمانيين، لكن بمعانٍ مختلفة وبدلالات سياسية عملية متباينة»[7]. وليس الإسلاميون في توق إلى استعادة التاريخ الثقافي المصري، وإنما يحرصون على فرض أنفسهم كلاعبين جديرين في المشهد السياسي وعليه يطالبون بالاعتراف: «يبدو أن ما يُقلق كتاب **المنار الجديد** هو أنهم غير معدودين في المثقفين والنخب من لدن معارضيهم، أي العلمانيين، على الرغم من أنهم يلعنونهم. والحقيقة أنهم يصرون على تسمية أنفسهم 'مثقفين مسلمين' ويزعمون أن توجههم الثقافي شرعي مثلما هو الحال بالنسبة إلى العلمانيين»[8].

إن طموح الإسلامويين في المنافسة على السلطة الثقافية أقدم من النزاع بشأن

---

(6) Abaza, «Tanwir and Islamization,» p. 95.

(7) Ibid., p. 97.

(8) Ibid., p. 97.

التنوير. وإنما يعود إلى ترنح سلطة المثقفين العلمانيين وعلماء الدين التقليديين عقب هزيمة العرب أمام إسرائيل في عام 1967 في حرب الأيام الستة ونهاية عصر عبد الناصر. ويقدم الباحث الفرنسي في العلوم السياسية جيل كيبل (Gilles Kepel) تاريخًا شافيًا للمنافسة على السلطة الثقافية في تاريخ مصر الحديث بين علماء الدين التقليديين والمثقفين العلمانيين والإسلامويين[9]. يستند كيبل إلى تعريف إدوارد شيلز (Edward Schils) لوظيفة المثقف في استقصائه لأداء تلك المجموعات الثلاثة المتنافسة. ووفقًا لذلك التعريف، فإن المثقفين يطرحون نظرة إلى العالم تعكس قيم المجتمع المركزية وتفسر العالم المادي بهدف تغييره. أما أقدم هذه المجموعات وهي فئة العلماء فقد أقامت، في ما يرى كيبل، قطبا العمل الديني، تبعًا لتحليل بيار بورديو (Pierre Bourdieu) للحقل الديني؛ إذ تمثلت مهمتهم من ناحية في إضفاء الشرعية على النظام الاجتماعي ومن ناحية أخرى في زجر سلطة الحاكم[10]. والحق أن ذلك في الإسلام هو الوظيفة المثالية للسلطات الدينية. ولكن ما أندر أن اضطلعوا بهذه المهمة في التاريخ بل إنهم كانوا يصطفون إلى جانب السلطة. وعلى الرغم من قربهم المألوف من السلطة، حافظ العلماء على بعضٍ من هامش الاستقلالية من خلال ثروتهم المستقلة التي يؤمنها لهم الوقف ومن خلال السيطرة على مؤسسات التعليم الديني، وخصوصًا الأزهر. ولم يفقد العلماء مصدري الاستقلال هذين إلا في أواخر خمسينيات القرن العشرين في ظل حكم جمال عبد الناصر الذي حول أصولهم إلى برنامج الإصلاح الزراعي وأدخل تعديلات بعيدة المدى على الأزهر، ما أدى في النهاية إلى خضوعهم لسلطانه. من ناحية أخرى، آزر عبد الناصر المثقفين العلمانيين وأحلهم محل رجال الدين ولكن لم يكن ذلك خارج معايير برنامجه السياسي. وفي حين أضفى العلماء الشرعية على النظام الاجتماعي بالرجوع إلى نظام غيبي متعالٍ (transcendental order)، قام المثقفون العلمانيون بالشيء نفسه، لكن بالرجوع إلى نظام «منقول» يحمل سمات «عابرة للبحر المتوسط» بل وسمات «ما وراء المحيط الأطلنطي» بل وسمات

(9) Gilles Kepel, «Les Oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte: Système social, ordre transcendantal et ordre traduit,» *Revue française de science politique*, vol. 35, no. 3 (1985), pp. 424-445.

(10) Ibid., p. 427.

«عابرة للحدود السيبيرية»، وفق توصيف كيبل. وبعبارة أخرى، فإن السلطة التي راقت المثقفين منبعُها حداثة ما وراء البحار، أي إنها في الأساس حداثة غربية. على أن ذلك هو حال البلاد منذ تأسيس مصر الحديثة في ظل محمد علي باشا. وما انفكت وطأة إضفاء الصبغة المحلية على ذلك النظام «المنقول» ثقيلةً حتى دانت بها الوطنية المصرية واستثمرتها في الكفاح ضد الاستعمار البريطاني بين الحربين العالميتين. لكن حتى ذلك الحين، وفقًا لما يرى كيبل، لم تكن قادرةً على الاستئثار بالمجتمع المصري، ناهيك بالسيطرة عليه. وبعد أن أخضع عبد الناصر العلماء والمثقفين تحت سيطرته، لم يبقَ أحد يعارضه سوى الإخوان المسلمين. وما كان أقسى قمعه لهم.

بيد أن سقوط عبد الناصر وهزيمة عام 1967، أفقدا كلًّا من العلماء والمثقفين رصيدهم فخسروا صدقيتهم. وهكذا، ظهرت جماعة جديدة وتولت مهمة الدعوة إلى تغيير مجتمعي باسم النظام الغيبي المتعالي ولكن تحت غطاء الجهاد. وكذلك تولت مهمة زجر الحاكم باسم النظام الغيبي نفسه. وقد نازعها كلٌّ من الجماعتين السابقتين في سلطتها كما شككتا في كفاءتها في تجشم تلك المهمة المزدوجة. وقد اتفق العلماء، وبعضهم أكثر اتفاقًا من بعض، مع الإسلامويين على ضرورة الإصلاح المجتمعي، لكنهم بينوا أن الإسلامويين كانوا يفتقرون إلى التدريب الملائم ولا يستطيعون أن يتحدثوا حديث العارفين باسم النظام الغيبي. أما المثقفون فطعنوا في فهم الإسلامويين للعالم الحديث وقدرتهم على إيضاح (articulate) التوترات بين المجتمع والنظام «المنقول» (translated) وبين المجتمع والحاكم. وتحولت استجابة الإسلامويين لهذه المطاعن والشكوك إلى عزمٍ على إثبات كفاءتهم على مستوى السلطة الدينية وفهم العالم الحديث والتفاعل معه[11].

كي تبين إرادة الإسلامويين في استعادة تاريخ مصر الثقافي الحديث، تشير

(11) للاطلاع على تحليل مطول لصعود الإسلامويين في مصر، يُنظر: Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon: Les Mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine* (Paris: La Découverte, 1984); Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon: Les Mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, nouvelle éd., avant-propos inédit de l'auteur (Paris: Gallimard, 2012); Gilles Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, translated by Jon Rothschild (London: Al Saqi Books, 1985).

أباظة إلى مقالة كتبها الفقيه القانوني الإسلامي المعتدل طارق البشري، ونشرها في العدد الأول من مجلة **المنار الجديد**، وفيها يقارن المؤلف مجلة **المنار** بمجلة أخرى في ذلك الوقت، وهي **الهلال** التي أسسها جرجي زيدان (1861-1914) في عام 1892. وبمقارنته تلك، بحسب ما ترى أباظة، يسلط البشري الضوء على عنصري الفكر المصري الحديث، أي العلمانية والإسلام، ويؤكد الأهمية القصوى لحضور الأخير في التاريخ الفكري والثقافي والسياسي المصري الحديث. وفي الواقع، وكما ذُكر سابقًا، احتفلت الحكومة المصرية في عام 1992 بالذكرى المئوية لتأسيس **الهلال** كجزء من حملة «مائة عام من التنوير»[12] التي رعتها الحكومة.

تشير أباظة إلى الانعطافات البارزة التي سلكتها حياة كل من البشري وعمارة وهما من المفكرين المكثرين، فبعد أن كانا في عداد المفكرين التقدميين وذوي ميول يسارية أصبح كلاهما إسلامويًا محافظًا، يدعو في أُخراه إلى ما كان يعارضه في أُولاه. وعلى الرغم من اشتهار البشري بوصفه فقيهًا قانونيًا جادًا، ورغم ما يحظى به من تقدير بوصفه محاورًا عقلانيًا، ورغم ما يتمتع به من احترام بسبب خطابه المعتدل في ما يتعلق بمجموعة كبيرة من القضايا، مثل مقاربته التوفيقية في ما يتصل بالعلاقات بين المسلمين والأقباط، فإنه يلوح أنه يئس من إمكان إجراء حوار علماني - إسلامي، ويظهر أنه يزداد حرصًا على إظهار «إسلامية» الحقبة العثمانية واستمرار تلك الشخصية الإسلامية عبر عملية التحديث[13]. أما عمارة فحقق بعض الأعمال الرئيسة من الإرث العقلاني والإصلاحي العربي ونشرها في أثناء الجزء الأول من حياته الفكرية، بما في ذلك كتاب **فصل المقال** لابن رشد، وكتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. كما كتب باستفاضة عن المعتزلة (المدرسة الدينية العقلانية في العصور الوسطى) وعن عدد من رواد النهضة، مثل

---

(12) للاطلاع على الاحتفال المئوي لـدار **الهلال**، يُنظر الصور المنضوية تحت عنوان «The Centennial Celebrations of Dar al-Hilal» وكذلك أفلام الفيديو تحت عنوان: «Prelude with Speeches of Literary Figures, Parts I & II,» Zaidan Foundation, at: https://bit.ly/314ssI0

(13) يُنظر: طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني** (القاهرة: دار الشروق، 1996؛ 2005).

رفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق[14]. وبعد أن كان حفيًا بأفكارهم العقلانية والعلمانية، انتقد تلك الأفكار وأنكرها، بل أصر على الطابع الإسلامي المناهض للغرب لأعمالهم. وكما رأينا في الفصل السابق، هدفت الحكومة، وفقًا لما يرى عمارة، بإعادة نشر أعمال النهضة كجزء من حملتها التنويرية إلى تحريف تلك الأعمال وتقديمها على أنها تنادي بالعلمانية. وفي الواقع، كما يقول، معظم هؤلاء المفكرين إما أنهم لم يقترحوا أفكارًا علمانية على الإطلاق، وبالتالي لم يبرحوا رؤيتهم الإسلامية إزاء العالم الإسلامي، وإما وقعوا فترة وجيزة تحت تأثير شخصيات غربية ومغتربة مثل طه حسين الذي يطلق عليه «إمام المغتربين ومقلدي الغرب»[15]. ومن الطريف أن عمارة نشر في خريف عام 2014 كتابًا عن طه حسين بعنوان **طه حسين: من الانبهار بالغرب إلى الانتصار للإسلام**[16]، بيّن فيه أن هدفه إنصاف طه حسين والتعريف بالمراحل المختلفة لفكره. وهنا يؤكد عمارة أن المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة العودة إلى الإسلام والعروبة، كانت أكثر المراحل أهمية. وسرعان ما دحِضَت تلك الأطروحة بقلم محمود الضبع في كتاب له بعنوان **طه حسين... لغو الصيف وجد الشتاء**[17]، والذي أكد جدية حداثة طه حسين. وها نحن نرى مرة أخرى كيف أثارت وجهات النظر المتناقضة حول واحد من أبرز رواد التنوير والنهضة، إن لم يكن أبرزهم، جدلًا ساخنًا[18].

(14) يُنظر نقد نصر حامد أبو زيد وتعليقاته على دور عمارة في تقويم فكر علي عبد الرازق في: نصر حامد أبو زيد، «موقف عمارة من علي عبد الرازق: غلبة الإيديولوجي على المعرفي»، في: نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 89-105.

(15) مقتبس في: Abaza, «Tanwir and Islamization,» p. 103.

(16) محمد عمارة، **طه حسين من الانبهار بالغرب إلى الانتصار للإسلام** (القاهرة: مجلة الأزهر، 2014). وزع الكتاب مع المجلة الشهرية **الأزهر** التي يحررها عمارة.

(17) محمود الضبع، **طه حسين... لغو الصيف وجد الشتاء: قراءة ثقافية** (القاهرة: دار الهلال، 2014). يشير عنوان الكتاب إلى سلسة من المقالات التي نشرها طه حسين في عامي 1933 و1934 في مجلة **الرسالة** المصرية.

(18) للاطلاع على موجز للنقاش، يُنظر: داليا عاصم، «هل يحاول الإسلاميون مصادرة طه حسين بعد 41 عامًا على رحيله؟»، **الشرق الأوسط**، 5/ 11/ 2014.

من الواضح أن خطابات المثقفين العلمانيين التنويرية، لا سيما تلك التي ترعاها الدولة، ليست في أعين أولئك الإسلامويين بمجدية، بل إنها تفتقر إلى النزاهة، وليست في أحسن أحوالها سوى تضليل. أما لهجة التخاطب فخشنة لا تنازل فيها ولا تسامح من الفريقين. فبعض الإسلامويين اتهم العلمانيين بأنهم متطرفين في «لادينيتهم» ويتعاونون مع حكومة ظالمة. وتكتب أباظة: «يريد المعسكر الإسلامي أن يثبت وجود علاقة حميمة بين الحكومة والمثقفين 'اللادينيين'. وذلك تصور لا يفتقر إلى وجاهة، بالنظر إلى وجود تحالف ضمني بين المثقفين العلمانيين والدولة»[19]. والحق أن هذا التحالف بين المثقفين العلمانيين والدولة لم يمارس أي من تعاليم التنوير ولم يأت بخير اللهم إلا أنه أضر بنزاهة أولئك المثقفين الفكرية والأخلاقية والسياسية ونال من سمعة قضية التنوير. وتشكل ممارسات الحكومة المصرية في أثناء حملة التنوير خلفية معالجة أباظة لنقاش التنوير في مقالتها الثانية المنشورة في عام 2010 عشية ثورة 25 يناير 2011. في تلك المقالة الموسومة «الاتجار بالتنوير»، تستعرض هذه الممارسات وتصف السياق الذي جرى فيه نقاش التنوير:

> حتى نتوخى الدقة، حين كانت الحكومة تسعى إلى إقناع العالم الحر والديمقراطيات الغربية وتروج لهم صورة عن حكومة «مستنيرة» ومتحضرة تحارب معارضيها «الظلاميين»، كانت في ذات الوقت تعيد اختراع ممارسات من العصور الوسطى كتعرية المتظاهرات واغتصابهن، وهي أفعال ارتكبها في أيار/ مايو 2005 بلطجية يتقاضون رواتب من النظام. وسار تدشين حملات التنوير في الدوائر الرسمية والمثقفة مدة عقد من الزمان جنبًا إلى جنب مع ممارسات النظام البربرية المتصاعدة في سعيه إلى قمع المعارضين صعابُ المراس قمعًا خشنًا. وشملت هذه الممارسات التكبيل في المستشفيات لذوي الجراح الخطرة من العمال الذين تظاهروا ضد الرواتب الضئيلة وضد ظروف البلاد الاقتصادية المطردة السوء في المحلة الكبرى في نيسان/ أبريل 2008: كما شملت ملاحقة المثليين الجنسيين واتهامهم بـ «الدعارة»، حيث فُرضتْ فحوصات شرجية على المتهمين، وعذبوا وكبلوا في أَسرة المستشفى قبل

---

(19) Abaza, «Tanwir and Islamization,» p. 98.

الحكم عليهم بتهمة المثلية الجنسية؛ واعتقال أعداد كبيرة من الإسلامويين بوصفهم عدو النظام الأول؛ وتعذيب المواطنين حتى الموت في مراكز الشرطة. وامتدت حملة الملاحقة حتى شملت مدونين شجعان ومواطنين بريئين مساكين، وأطفال شوارع ممن يعانون من مُنتظم التعذيب والاغتصاب، ويتعرضون للقتل على يد المافيا برضا الشرطة، وفقًا لما تقول به بعض التقارير المستندة إلى الأدلة[20].

ازداد خروج الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان الأساسية إلى العلن مع اندلاع الثورة؛ إذ سمح ترنح رقابة الدولة بألوان الشجب الصريح المطرد لهذه الممارسات. من أسفٍ، ومع بداية الثورة المضادة بعد تموز/يوليو 2013، يلوح لنا أن مرتكبي هذه الممارسات استعادوا حصانتهم. فبارتكاب مثل هذه الانتهاكات من ناحية والتبشير بالتنوير من ناحية أخرى لم تفعل الحكومة شيئًا سوى أنها فضحت ما سمّاه مناهضو الإسلامويين «تنويرًا حكوميًا» (governmental enlightenment) وأحرجت المثقفين العلمانيين المتسبين للتنوير أو للحكومة أو كليهما كما هو الحال في الأعم الأغلب. وإذ أضافت إلى النفاق الكلبية (cynicism)، فقد أفسحت الحكومة المجال لمزيد من أسلمة الأخلاق العامة على يد الإسلامويين، ولا سيما حين تعلق الأمر بالثقافة والمرأة. وهنا تناقش أباظة حادثتين حصلتا في السنوات الأولى من مستهل القرن الواحد والعشرين وفيهما تبيان أيما تبيان لهذا النفاق وتلك الكلبية المرة، وكلاهما يتناول تصريحات وتصرفات وزير الثقافة فاروق حسني. الحادث **الأول** يتناول الرقابة، **والثاني** يتعلق بقضية المرأة.

عُين حسني وزيرًا للثقافة في عام 1987، وظل في المنصب على الرغم من العديد من الخلافات بشأنه حتى اندلاع الثورة في عام 2011. وفي أثناء تلك السنوات كلها، خدم النظام مخلصًا، وكان من أقرب معاوني زوجة الرئيس حسني مبارك، سوزان مبارك، في مشروعات قُصد منها مؤازرة ثقافة التنوير والمعرفة. وإذ واظب على تقديم نفسه بـ «الفنان فاروق حسني وزير الثقافة»، فقد عد نفسه من

---

(20) Abaza, «Trafficking with Tanwir (Enlightenment),» p. 32.

أبطال الفنون الليبرالية. وفي بدايات عام 2001، واجه لحظة عصيبة حين عارض برلماني من الإخوان المسلمين نشر ثلاث روايات من إصدار الهيئة العامة لقصور الثقافة على أساس أنها إباحية. وكانت إحداها، وهي **وليمة لأعشاب البحر**، من تأليف الكاتب السوري البارز حيدر حيدر، قد نشرت في عام 1983 ثم أعيد طبعها بعد ذلك مرات عدة من دون معارضة. ثم تبع ذلك حملة تشهير ضد وزارة الثقافة التي زُعم أنها ترعى نشر أعمال غير أخلاقية. وبعد تحقيق قصير بطلب من حسني طُرد عدد من موظفي الهيئة. وقد برر حسني التدبير العقابي هذا بالتأكيد على أن القيم الأخلاقية الاجتماعية يجب احترامها. وهنا احتج عدد من المثقفين المصريين ضد موقف الوزير، وكان من بينهم الروائي المرموق جمال الغيطاني (1945-2015). وبعد أسابيع، وتحديدًا في معرض القاهرة الدولي للكتاب، آزر الرئيس مبارك وزيره وأكد أن «التقاليد والأخلاق والاعتبارات الدينية» يجب أن تسود. واضح أنه على الرغم من مزاعمه التنويرية وحملات التنوير التي يرعاها، وجد النظام أنها تعلة لإرضاء المعسكر الإسلاموي والجمهور المتأثر به والإذعان لما يُزعم أنه «قيم المجتمع»، وبهذا يكون قد خان القيمة العليا للتنوير ومناصريها من المثقفين المناهضين للإسلاميين. واستهجن هؤلاء المثقفون تلك الضربة التي تلقتها حرية التعبير. وفي تعليق لها على الحادثة وحيث كانت تستذكر تاريخ العلاقة بين المثقفين المصريين والدولة، تكتب، سامية محرز، أستاذة الأدب العربي في الجامعة الأميركية بالقاهرة: «بالنسبة إلى رواد الثقافة المصريين، كان المقصود من هذا التاريخ أن الثقافي خادمًا للسياسي وعليه دائمًا أن يلتزم بقواعده... وطالما ظل المجال السياسي مسكونًا بسلطته، حتى ولو أضر ذلك بتطوره، فإن اللاعبين الثقافيين سيجري تذكيرهم على الدوام، إن هم غفلوا، بأن الثقافي سياسي. ذلكم هو اسم اللعبة»[21].

---

(21) Samia Mehrez, «Take Them Out of the Ballgame: Egypt's Cultural Players in Crisis,» *Middle East Report*, no. 219 (2001), pp. 12-13.

للاطلاع على تأثيرات هذا التشابك بين السياسة والثقافة في تشديد الرقابة على السينما، يُنظر: Samia Mehrez, «The New Kid on the Block: Bahibb Issima (I Love Cinema) and the Emergence of the Coptic Community in the Egyptian Public Sphere,» in: Samia Mehrez, *Egypt's Culture Wars: Politics and Practice* (Cairo: American University of Cairo Press, 2010), pp. 188-207.

لمتابعة الأثر في الفنون البصرية، يُنظر: Samia Mehrez, «Found in Cairo: The Limits of Representation in the Visual Field,» in: Mehrez, *Egypt's Culture Wars*, pp. 208-228. =

أما الحادثة الثانية فقد أشعلتها ملاحظة أبداها حسني في عام 2006 بشأن بغضه الحجاب لأنه يراه شارة (أو إشارة) على التخلف ورمزًا للتفريق بين المسلمين والنصارى، وقوبلت تلك الملاحظة بانتقادات حادة وجهت إليه مصحوبة بإهانات. ومرة أخرى، ما كان بمقدروه أن يتجاوز ذلك إلا بمؤازرة النظام. وتستذكر أباظة بأنه قبل هذه الحادثة ببضعة أسابيع، تعرضت بعض النساء في وسط القاهرة للتحرش الجنسي ومضت من دون ذكر لا في الإعلام الرسمي ولا في الدوائر الحاكمة. مرة أخرى يتبدى التناقض بين السياسات التقدمية الرسمية إزاء المرأة والقسوة البالغة في المجال العام، بما في ذلك ازدياد التحرش الجنسي المنظم، مما يضعضع مصداقية تلك السياسات. من جهتها ساندت سوزان مبارك اشتراع قوانين تقدمية بشأن الأسرة مما عزز حقوق النساء في الطلاق والحضانة، وعرفت هذه القوانين بـ «قوانين سوزان مبارك»، مما خصم بالطبع من رصيد الحركة النسوية المصرية. وهنا تؤكد أباظة بأن الجماعات المعارضة كحركة كفاية التقت مع الإخوان المسلمين في شجب إفك الحكومة وفسادها[22]. وتقتبس أباظة من كلام خالد حمزة سلام، وهو مؤسس ورئيس تحرير موقع إخواني، في رده على ملاحظات الوزير المناهضة للحجاب:

> يعرف كثيرٌ من المراقبين للشؤون الثقافية أن وزير الثقافة ليس علمانيًا وفقًا للتصور الغربي، فهو أقرب إلى التكنوقراط؛ إذ خدم في حكومة الطغيان المصرية لأكثر من 20 عامًا؛ وما هو ليبرالي كذلك وفقًا للتصور الغربي، فهو عضو في نظام قمعي يزور الانتخابات ويحارب مؤسسات المجتمع المدني

= يُنظر أيضًا: Ferial Ghazoul, «The Artist vs The Commissar,» *Al-Ahram Weekly* (25 January 2001).

فريال غزول بروفيسورة في الأدب الإنكليزي والأدب المقارن في الجامعة الأميركية في القاهرة وقد شاركت في تأسيس مجلة ألف: **مجلة البلاغة المقارنة**. للاستزادة بشأن ما هو مكتوب عن الرقابة في مصر، يُنظر: Richard Jacquemond, «Les Limites mouvantes du dicible dans la fiction égyptienne,» *Égypte/Monde arabe* (Deuxième série), no. 3: *La Censure ou comment la contourner* (2000), pp. 63-83; Mustapha Al-Ahnaf, «L'Affaire Haydar Haydar,» *Égypte/Monde arabe* (Deuxième série), no. 3: *La Censure ou comment la contourner* (2000), pp. 167-202.

يُنظر أيضًا: Richard Jacquemond, «The Shifting Limits of the Sayable in Contemporary Egyptian Fiction,» *MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, vol. 4 (Fall 2004), pp. 41-52.

(22) التأمت حركة كفاية في عام 2004 للتحذير من نوايا النظام بتوريث، جمال مبارك، ابن الرئيس وللاحتجاج على الفساد.

وينتهك حقوق الإنسان ويسحل أعضاء حركة كفاية من النساء في الشوارع ويعتقل المدونين؛ إنه عضو في نظام ينتهك الحريات الفكرية والثقافية في العلن، ويتعامى عن التحرش الجنسي ضد النساء في الشوارع[23].

تختتم أباظة مقالتها بأربع ملاحظات: إن الهجمات على العلمانية تنشأ في جزءٍ منها عن ارتباطها بنظام فاسد، وإن معظم الفاعلين السياسيين يعتقدون بضرورة التسوية مع نظرة الإسلامويين الأخلاقية والثقافية السائدة إزاء العالم، وإن جو حملات الملاحقة ساد في ظل هذه النظرة، وإن مجاراة النظام للمؤسسات الدينية، ولا سيما الأزهر، قد زاد من سلطة تلك المؤسسات وأدى إلى تأثيرها المهيمن على وزارة الثقافة.

جليٌ أن مثل هذه الظروف لا يمكن أن تكون في مصلحة محاولات التنوير الحقيقية، وعليه فإن التحليلات الدقيقة الجزلة التي تقدمها أباظة وتصف فيها هذه الظروف وتستنكرها في غاية الأهمية. أن هذه الظروف ومساعي تحديها تظلان جزءًا من الواقع المصري حتى الآن.

إذا انتقلنا إلى نصر حامد أبو زيد وشريف يونس، فإن النقد يتحول من السياق الاجتماعي السياسي الأوسع لخطابات التنوير إلى محتواها. وهنا، فإن الرجلين يرثيان ظاهرة النخبوية التي يتسم بها أنصار التنوير وتبعيتهم الخَنَوع للدولة. كما ينتقدان افتقار الخطابات للمصداقية وبؤس محتواها الذي لا يحتوي إلا على شعارات جوفاء. وأخيرًا، ينادي كلٌ منهما إلى تنوير أصيل حر وملموس، ونقد لا يهادن ويتيح للشعب المشاركة في إدارة شؤون حياته. وإذ عُرفا ببحثهما العلمي الرصين وآرائهما المستقلة، فقد درس كلٌ منهما الخطابات الدينية الإسلامية المعاصرة، حيث انصب تركيز أبو زيد على تاريخ الفكر الديني الإسلامي بينما انصب تركيز يونس على تاريخ الفكر الأيديولوجي المصري. وتابع كلٌ منهما التوترات السياسية في النصف الثاني من القرن العشرين، وهنا وجد أبو زيد نفسه مُقحمًا في صراع مباشر مع الإسلامويين. وكلاهما علماني ملتزم، حيث ينافح

(23) Khaled Hamza Salam, «Egyptian Culture Minister, Imaginary and Fabricated Battles,» Ikhwanweb, 20 November 2006, at: https://bit.ly/3aEf5RW

أبو زيد عن العلمانية من موقع يرتكز إلى الإيمان بينما ينافح يونس عنها بغض النظر عن الإيمان.

نصر حامد أبو زيد: فشل التنوير الحكومي الكارثي

كان نصر حامد أبو زيد (1943–2010) باحثًا مصريًا مرموقًا تخصص في الفكر الإسلامي وتميز بكتاباته عن التأويل والتفسير كما أبدع في مجال دراسة الخطابات الدينية القديمة والمعاصرة. ودعا إلى قراءة تاريخانية (historicist) للقرآن تستند إلى العلوم الإنسانية في قراءة وتفسير الكتاب المقدس في ضوء سياق نزوله لا سيما السياق الثقافي واللغوي. وآمن بأن هذه القراءة تُمكن المتلقي من فهم أفضل للرسالة الإلهية التي جاء بها الوحي. ولم يكن ذلك ليعني اختزال النص المقدس في مجرد نص تاريخي يجرده من طابعه الإلهي، وهو ما اتهمه به مناوئوه. وإنما كان القصد إتاحة تفاعل أفضل للقارئ المعاصر مع المعاني التي يحملها النص المقدس. على أنه سعى إلى تمييز النص المقدس من التراث الفكري الديني الذي كُتب على مدار فترات تاريخية مختلفة. وأخيرًا، لفت الانتباه إلى صراعات القوة التي شكلت الخطابات الدينية على مدى العصور وصولًا إلى مصر المعاصرة.

في عام 1993، وقع ضحية لألعاب السلطة تلك حين استنكر الانتهاكات التي يمارسها الإسلامويون بما في ذلك الاحتيالات المالية، فحرم من الترقية في جامعة القاهرة بسبب إسلاموي كان في لجنة الترقيات. ثم اتهم بعد ذلك بالردة وأُمر بأن يطلق زوجته لأن غير المسلم لا يجوز له أن يبقي على زواجه من مسلمة. وفي النهاية فر من البلاد مع زوجته وأضحتْ قصتُه قضية رأي عام. ومع ذلك، ما برح يتابع من كثب شؤون بلاده وواظب على التعبير عن رأيه حتى موته في عام 2010.

في عام 2001، عالج قضية التنوير الحكومي في مقالته «وزارة الثقافة: إعلان فشل التنوير البراغماتي: هل هناك طريق آخر؟ التثوير لا التنوير». ثم أُعيدَ طبعُ هذه

المقالة بعد سنوات عدة تحت عنوان «سقوط التنوير الحكومي»[24]. وكما يشير العنوان الثاني، فإن المقالة تقويم حاد لمساعي النظام في استخدام خطاب التنوير ضد الإسلامويين.

يكتب أبو زيد أن التنوير أمسى شعار المرحلة وصنمها المعبود، وهو شعار رفعه النظام ضد الإسلامويين بعد أن فشل في هزيمتهم بأجهزته الأمنية. ويضيف أن الحكومة أهملت نداءاته ونداءات آخرين بتطوير مفهوم للأمن قوامه أمن المواطن. لكن ما دامت الهجمات الإرهابية (قبل اغتيال السادات في عام 1981 وبعده) كانت تستهدف الناس العاديين، خصوصًا أقباط صعيد مصر، فإن الحكومة لم تلقِ لذلك بالًا، ولم تتحركْ إلا عندما استهدفت الهجمات مسؤولين حكوميين وشخصيات بارزة من المثقفين في قلب القاهرة، ذلك أن اهتمامها كان منصبًا على أمن النظام، لا أمن المجتمع. وتحركت في البداية، وفقًا لأبو زيد، بالتفاوض مع الإسلامويين وأتاحت لهم مزيدًا من السيطرة على الثقافة والمجتمع عقب موجة أسلمة للثقافة والمجتمع ما فتئت نشطة منذ عهد السادات. لاءم ذلك التيارُ النظامَ لأنه منحه شرعية دينية في وقتٍ افتقر فيه إلى كل الشرعيات. أضف إلى ذلك أن الأسلمة الثقافية والمجتمعية أذهلت الناس عن الانتباه إلى ممارسات النظام الفاسدة وأشغلتهم في مناقشات لا تنتهي عن الأصالة والهوية. أما استجابة الحكومة الثانية فقد تمثلت في تدشين حملة خطابية عن التنوير وترويج شعارات التسامح مقابل التزمت والانفتاح مقابل التعصب والإبداع عوضًا عن التقليد الأعمى والعقل مقابل التراث وهلم جرًا. ثم إنها شرعتْ في إعادة نشر أعمال النهضة بما في ذلك أعمال طه حسين وعلي عبد الرازق ومحمد عبده وسلامة موسى، في جهدٍ يدعو في ظاهره إلى أفكار التنوير ومواجهة الأفكار الظلامية التي جاء بها الإسلامويون. ولإنجاز هذه المهمة، عينت رؤساء تحرير جدد للصحف الكبرى ومدراء جدد في وزارة الثقافة وحشدت المثقفين، بل استطاعت استقطاب يساريين ترددوا من قبل عن العمل مع الحكومة، لكنهم شعروا الآن بالاستهداف المباشر من التهديد الإسلاموي.

(24) ظهر النص تحت العنوان الأول في **أخبار الأدب** في 18 شباط/ فبراير 2001 وتحت العنوان الثاني في **أخبار الأدب** في عام 2005.

على أن المشكلة في هذه الحملة، كما يرى أبو زيد، أنها افتقرت إلى الصدقية والعمق. فالتنويريون الذين وُظفوا فيها لم يكن لديهم وقت لتطوير تحليل نقدي جاد للوضع أو فهم متين لجذور العنف في العموم، ولا سيما عنف الإسلامويين، كما لم يكن لديهم وقت لإماطة اللثام عن الرابط بين هذا العنف وممارسات النظام الوحشية. نتيجةً لذلك، لم يستطع التنويريون إنتاج معرفة يمكن التعويل عليها في تنوير الشعب بشأن جذور الأصولية والتطرف وطبيعتهما وطرائق عملهما في مجتمعهم. لقد أجادوا الهتاف للتنوير ولم يحسنوا صناعته. وكل ما فعلوه هو أنهم استعاروا شعارات من أزمنة وأماكن أخرى كالعصر الكلاسيكي وعصر النهضة فانتهى بهم الحال إحيائيين تمامًا كالإسلامويين الذين استعاروا من أزمنة غابرة من دون الإبداع في توليفها مع الحاضر. ولهذا كانت المواجهة بين طائفتين من الشعارات كلاهما يؤمن بالمطلق ويتسم بالصنمية ولم ينتج أي منهما أي فكر جاد أو معرفة متينة.

أكثر من ذلك، أصبح التنوير مرتبطًا بالنظام ذاته، وهو نظام فاسد وظالم في نظر الكثيرين. وفي غياب نقد حقيقي لواقع حياة المصريين بمن فيهم الموالون للنظام أو المناصرون للإسلامويين، لم يستطع خطاب التنوير الحكومي تقديم رؤية اجتماعية سياسية بديلة يمكنها التغلب على معضلة التخيير: إما النظام وإما الإسلامويون. وعلى العكس من ذلك، كرر المثقفون العبارة القائلة: «حذاء العسكر على الرأس أفضل من عمامة المتأسلمين»، وعبارة «نار النظم العسكرية المستبدة أرحم من جنة دعاة الدولة الإسلامية»[25]، وما هذه بلغة تحررية بلا ريب.

الحق أن المثقفين المصريين، بانخراطهم في حملة التنوير الحكومية، وضعوا أنفسهم في صف النظام المعادي للأفكار التنويرية معتقدين أنه في الأقل أرجى من الوبال الإسلاموي، فعلى الرغم من مساوئ النظام، يظل في نظرهم سدًا منيعًا ضد الخطر الإسلامي الذي يرى فيه المثقفون تهديدًا لوجود الدولة المصرية. ووُجد هذا الاصطفاف في رأي أبو زيد منذ تأسيس الدولة المصرية الحديثة، خصوصًا

(25) عادت هذه الشعارات حين عزل الرئيس محمد مرسي واستولى المشير عبد الفتاح السيسي على السلطة في تموز/ يوليو 2013.

إبان النهضة حين ظهرت مشروعات التحديث الثقافي الكبرى، حينما اعتقد المثقفون أن التغيير لا يمكن أن يأتي إلا بفضل سلطة الدولة، أي من أعلى إلى أسفل. ومنذ ذلك الحين، كانت المشروعات الإصلاحية التي يقودها المثقفون المصريون ذات طابع نخبوي في جملتها كما كانت تُعنى بشؤون الطبقة الوسطى والمستويات العليا في الدولة قاصرة نفسها جغرافيًا على الأماكن المدينية الكبرى وخصوصًا القاهرة والإسكندرية. ولا زال المثقفون ينظرون نظرة دونية إلى باقي أفراد الشعب وما كان لهم يومًا أي اهتمام بجسر الهوة بين النخبة والجماهير. نعم، اعتقدوا أحيانًا بأنهم يمكن أن يطوعوا الدولة لخدمة أغراضهم الإصلاحية، لكنهم لم يدركوا عسر ذلك بالنظر إلى طبيعة سلطة الدولة، التي تميل بطبيعتها إلى خدمة مصالحها وحسب.

ما سلوك فاروق حسني إلا مثالٌ واضح على ذلك، بحسب ما يرى أبو زيد. وفي التحليل النهائي، أدرك جميع المثقفين الذين انخرطوا أنهم لم يكونوا سوى موظفين في الدولة، في المقام الأول، وأنهم مجبرون على التزام سياساتها التي لا تخدم سواها. أحيانًا، يشير الناس إلى طه حسين بوصفه مثالًا على المفكر الحر المستنير الذي كان موظفًا مدنيًا وتولى مناصب عامة بل وأصبح وزيرًا للتعليم (1950–1952). لكن الفرق هنا هو أنه قبل عصر عبد الناصر، كان ثمة تمييز بين الدولة والنظام وذلك خلافًا لما حصل بعد ذلك حين استولى عبد الناصر والسادات ومبارك على الدولة. في ظل هذه الظروف، لم يكن لحلف مع الحكومة إلا أن يحول المثقفين إلى كلاب حراسة دون أن يمكنهم من أن يكونوا حراس قيم كما ينبغي أن يكونوا[26].

بدلًا من ذلك التنوير الأجوف الذي لا يُقنع أحدًا، يرى أبو زيد أن ما نحتاجه هو تثوير الفكر، أي تحدي المحرمات والنفاذ إلى مناطق «اللامُفكر فيه»، وهنا فهو يشير إلى أعمال محمد أركون (1928–2010)[27]:

---

(26) استخدم أبو زيد هذه الصياغة أيضًا في كلمة له في عام 2008 في اجتماع للجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة تحت عنوان «المفكر حارس قيم... لا كلب حراسة»، في: https://bit.ly/3fYY8m8

(27) للمزيد عن أعمال محمد أركون والحوار القصير بينه وبين أبو زيد، يُنظر: Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010), pp. 173-194.

وتثوير الفكر الذي نحتاجه يتطلب السعي إلى تحريك العقول بالتحدي والدخول إلى المناطق المحرمة، مناطق اللامفكر فيه حسب 'تعريف محمد أركون'، وفتح النقاش حول القضايا. وأهم من ذلك التخلص من ذلك الجدار العازل الذي طال وجوده في ثقافتنا بين 'العامة' و'الخاصة'، فتلك الدعوات التي تتردد بين الحين والآخر عن حصر النقاش في بعض القضايا الدينية داخل دائرة 'أهل العلم'، حتى لا تتشوش عقائد العامة أو يصيبها الفساد، دعوات في ظاهرها الرحمة والحق وفي باطنها السوء والباطل. كيف يمكن في عصر السماوات المفتوحة التي تنقل 'العالم' إلى غرف النوم، وفي عصر اكتساح ثورة المعلومات لكل الحدود،... أن يطالب البعض بحماية 'العامة' من خطر الفكر العلمي في أخطر القضايا التي تمس حياتهم. إنه للأسف منطق 'الوصاية' يتذرع باسم 'الحماية' لممارسة دكتاتورية فكرية وعقلية لا تقل خطرًا عن الدكتاتورية السياسية في مجتمعاتنا[28].

يفصّل أبو زيد القول بشأن هذا الانقسام بين العامة والخاصة وبشأن العلاقة بين المثقف والسلطة في مقالته «إشكالية المثقف والدولة/ السلطة: الزواج الكاثوليكي بين المثقف والسلطة، استبعاد العامة»[29]. في هذه المقالة، وبخلاف كثير من لِداتِه من المثقفين، يؤكد أبو زيد بأن التغيير الدائم لا ينبثق إلا من القاعدة، وليس من القمة. بل إنه يعتقد بأن أحد أكبر التحديات هو الارتباط بالناس من خلال إنتاج خطاب عميق ومفهوم في الوقت نفسه يعالج قضايا الشأن العام، وهو خطاب يحترم مشاعر الناس من دون أن يتسم بالشعبوية. وهكذا، يؤمن أبو زيد بأنه

(28) نظرًا إلى عدم توافر بحث إلكتروني لأرشيف **أخبار الأدب** لا أستطيع رصد رقم الصفحة لهذا الاقتباس. لكن هذا هو الرابط للمقالة في أرشيف أبو زيد الإلكتروني: نصر حامد أبو زيد، «سقوط التنوير الحكومي» (2005)، 11 نيسان/ أبريل 2009، في: https://bit.ly/2PZZJxw

يُنظر أيضًا مقابلة أبو زيد مع ناشره في: أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص 232-237. جميع الترجمات الواردة للنصوص قمت بها أنا [الكاتبة؛ تقصد من العربية للإنكليزية] إلا إذا أشير بغير ذلك. [عدت إلى النص الأصلي بالعربية وأثبته هنا، شوهد في 1/ 2/ 2020، في: https://bit.ly/312Rel9. (المترجم)]

(29) نصر حامد أبو زيد، «إشكالية المثقف والدولة/السلطة: الزواج الكاثوليكي بين المثقف والسلطة، استبعاد العامة»، موقع مصر المدنية، 17 شباط/ فبراير 2012، على الموقع الإلكتروني: https://bit.ly/3kT3weg

لا تنوير حقيقي دون تجاوز الانقسام بين النخب والجماهير وهو انقسام راسخ في تراث المثقفين العرب:

> السؤال الآن: كيف يتواصل المثقف بخطابه مع دائرة أوسع من الجمهور؟ وكيف ينتج خطابًا عميقًا ومفهومًا في نفس الوقت؟ ليس عندي وصفة جاهزة لحلّ هذا المعضل، الذي أعتبره تحدّيًا حقيقيًّا لكل مثقّف في مجتمعات العالم الثالث، حيث «التعليم» في أزمة عضال. المسألة ليست إنتاج خطاب شعبوي، يطبطب على عواطف وغرائز الجماهير. يقوم الإعلام بتحقيق ذلك بنجاح ساحق: أعني يسحق سحقًا كل خطابات المثقفين. المطلوب خطاب نقدي يحترم عواطف الناس ومشاعرهم، دون أن يزايد عليها. من المؤكّد أن ما لا تصنعه الشعوب لا يستقرّ في وجدانها الثقافي. وما حدث من تشويه للحداثة وابتسار لقيمها في عملية «التحديث» في العالم العربي لم تقترفه الشعوب، بل اقترفته السلطة التحديثية، بمعاونة مثقف حداثي ظل يراوح مكانه بين التراث والحداثة، دون أن ينتج وعيًا علميًا بأيّ منهما. لا يمكن تحقيق حداثة علوية – من أعلى – مع المحافظة على البنى التقليدية تحت أيّ مسمّى[30].

على غرار ذلك، لا تنوير من دون مثقفين مستقلين قادرين أن يظلوا على مسافة من السلطة مهما كان شكلها: سياسي أو اجتماعي أو ديني، ولا تربطهم بها أي رابطة من روابط «الزواج الكاثوليكي». وهذا الاستقلال لا يرمي إلى تقويض هذه السلطات، إنما غرضه نقدها وفصلها والحد من سطوتها. وليس بغير ذلك الاستقلال يمكن للمثقفين أن يكونوا فاعلين في مجتمعهم دون أن يكونوا اعتذاريين ينافحون عن هذه السلطات. وما اختنقت مشروعات التنوير النهضوية التي يفتقدها الناس اليوم وذوت في النهاية إلا بسبب هذا «الزواج».

وجدت السلطات السياسية والاجتماعية والدينية في النصوص الدينية أدوات مريحة تخدم مصالحها، وهكذا تمترست وراء السلطة المقدسة المُتَخيلة في هذه النصوص، ما مكنها من تبرير استبدادها وفسادها وفرضها على الناس الفكر

(30) المرجع نفسه. [هذا الاقتباس استللته مباشرة من نص المقالة الأصلية في نسختها العربية مع إضافة تنوين الفتح في بعض المواطن على ألف بعض الكلمات. (المترجم)]

لمحافظ الجاسئ. ما نحتاجه، وفقًا لأبو زيد، تحرر من سلطة النصوص، وهي سلطة تُكتَسبُ بالاستعانة بتفسيرات من ظروف تاريخية مختلفة جاءت تحت تأثير مصالح اقتصادية وسياسية واجتماعية معينة: وما كان في مرحلة مقدسًا يصبح في مرحلة أخرى لعنة. ولقد قدمت جماعات السلطة تفسيرات معينة وأحلتها محل النصوص المقدسة ذاتها ثم اتخذت منها أدوات لتحقيق طموحاتها الذاتية. وفي مقالة عنوانها «إشكالية العلاقة بين العقل والوحي»[31]، يؤكد أبو زيد بأنه لا تحرير ولا عقلانية ممكنان دون الانتباه إلى المكون التفسيري في التقاليد النصية الدينية:

> لا يمكن تأسيس العقلانية من دون الدعوة للتحرر من سلطة النصوص، سلطة الماضي الطاغية التي تحتمي بها الدكتاتورية والطغيان والاستبداد، ويزدهر تحت مظلتها الفساد. التحرر من سلطة النصوص ليس إلغاء للنصوص أو دعوة للتخلص منها، بل دعوة لتسليط ضوء العقل عليها، وقراءتها قراءة سياقية في ضوء تاريخها وتاريخ الفاعلين الاجتماعيين الذين أنتجوها. النصوص الدينية – القرآن والأحاديث النبوية – لها سياق لا يصح تجاهله أيضًا، وهذه النصوص الدينية تكتسب سلطتها لا بذاتها. هي في ذاتها لا سلطة لها، إنما منحها البشر، الذين يؤمنون بها هذه السلطة[32].

يضيف أن مفسرين مختلفين أيضًا يضفون بطرائق متباينة وفي أوقات شتى سلطة على هذه النصوص. والوقاية الوحيدة من الامتهان الوارد حدوثه لهذه التفسيرات من لدن السلطات السياسية والاجتماعية والدينية هو إيمان متحرر من سلطة الوسطاء. ويظل «'الإيمان' الحر الوقاية الوحيدة، وأعني به الإيمان الذي هو 'العقد'، ومن هنا كلمة عقيدة بين الفرد أو المجتمع ونصوصها المقدسة دون وساطة أي سلطة، بما فيها سلطة المثقف أو المسؤول»[33]. وإنها لمهمة الدولة أن تحمي التعددية الحتمية لطرائق فهم النصوص المقدسة وما ينتج من ذلك من تعدد

---

(31) نصر حامد أبو زيد، «إشكالية العلاقة بين العقل والوحي»، موقع ابن رشد، 20 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، على الموقع الإلكتروني: http://www.ibn-rushd.org

(32) المرجع نفسه. [هذا الاقتباس استللته كما هو من نص المقالة الأصلية بالعربية للكاتب. (المترجم)]

(33) المرجع نفسه.

أشكال التدين: وكي تقوم الدولة بهذه المهمة ينبغي عليها ألا تتكئ على تفسير معين أو حتى دين معين. بعبارة أخرى، ينبغي أن تكون الدولة مُجير المواطنين وحارس المواطنة. وما أسخف الافتراض القائل بأن الدولة يصح أن يكون لها دين: فالدولة لا تذهب للمسجد لتصلي، ولا بد لها أن تنفصل عن الدين. ذلكم هو معنى العلمانية. وذلك لا يعني أن المجتمع ينبغي أن ينفصل عن الدين. بل ذلك يقتضي أن الدولة عليها أن تضمن حرية الجميع، مؤمنين وغير مؤمنين، مسلمين وغير مسلمين بالمستوى نفسه. إن الزعم أن العلمانية ليست قضية من قضايا الإسلام لأنه لا يملك أي سلطة دينية مؤسسية تناظر ما عند الكنيسة في المسيحية زعمٌ مخاتل، بحسب ما يضيف، ويتأكد ذلك حين يدرك المرء السلطة الهائلة للسلطات الإسلامية العديدة. في الحقيقة، يعتقد أبو زيد بوجود استشراء للسلطات التي لا تستأثر بالمعنى الديني وحسب، وإنما تستأثر أيضًا بالمعاني الاجتماعية والثقافية والسياسية والأخلاقية والروحية.

كي تترسخ العلمانية، لا بد من إصلاح ديني جذري، وهذا أمر لم يحصل في العالم الإسلامي. وفي مقالة له بعنوان «الفزع من العلمانية: فصل الدين عن الدولة»[34]، يؤكد أبو زيد أهمية العلمانية البالغة في العالمين العربي والإسلامي حيث يرى المرء التداعيات المأساوية لامتهان الدين ليس فقط بأيدي الجماعات الراديكالية أو الإسلامويين، بل بأيدي الدول منذ منتصف القرن العشرين:

> إنّها «العلمانية» – التي تفصل بين الدولة ونظامها السياسي وبين الدين – هي وحدها التي يمكن أن تفتح آفاقًا للحرية والعقلانية وتعدّد المعاني. الدين شأن المتديّنين، ومهمّة الدولة أن تضمن حرية الجميع، وتحمي البعض من البغي على البعض باسم الدين أو باسم هذا المعنى أو ذاك لدين بعينه. لكنّ العلمانية لا يمكن أن تتأسّس دون الإصلاح الديني، إصلاح لم يتحقّق بعد عندنا، بل تحقّق في أوروبا القرن السادس عشر. لم تحدث عندنا ثورة فلسفية كالتي أحدثها فلاسفة أوروبا، تلك الثورة التي على أساسها تحقّقت الثورة الاجتماعية والسياسية التي أرست مفهوم «المواطن»، وأحلّته محلّ مفهوم «الرعية»،

---

(34) نصر حامد أبو زيد، «الفزع من العلمانية: فصل الدين عن الدولة»، **الحوار المتمدن**، 5 تموز/ يوليو 2010، على الموقع الإلكتروني: https://bit.ly/313hEcT

المفهوم الحاكم في مجتمعاتنا، رغم بلاغة الدساتير في تأكيد «المواطنة». بعد تحرّر الإنسان من نير الطغيان السياسي، ونير التصوّر الكنسي للعالم، بفضل كلّ ما سبق - الإصلاح الديني وثورة الفكر الفلسفي والعلمانية - تحققت الثورة العلمية[35].

يظهر هذا الكلام قراءة فكرية - ذهنية لعمليات التحديث في أوروبا، حيث قادت الفلسفة طريق التغيير في الدين والعلوم والمجتمع والسياسة. فنحن نعلم أن تلك العمليات كانت معقدة لما لازمها من تحولات اقتصادية وعلمية واجتماعية وسياسية بعيدة المدى. ويُظهر أبو زيد في أماكن أخرى فهمًا أدق لتاريخ التنوير الأوروبي بتأكيده دور التداول الفكري العلني ومناقشة الجماهير للأفكار العلمية الجديدة، مثلما حصل مع نظرية داروين بشأن التطور[36]. وهنا يعبر عن إيمانه بضرورة الحرية وضامنها الوحيد، أي العلمانية، من أجل التفكيك التاريخي للتفسيرات والخطابات الدينية. لا شيء غير التفكيك يمكنه أن يفتح الطريق أمام قراءات خلاقة للرسالة الموحاة ويمنع إساءة استغلال المعاني الدينية والتلاعب بها، سواء بأيدي «المعتدلين» أو «المتطرفين» اللذين انتقدهما أبو زيد وساورته شكوك بشأن الفروق بينهما[37].

إن تنوير أبو زيد الذي تصوره وعمل لأجله عملٌ من أعمال التنوير الإبداعي في مجال الدراسات الدينية والتفسير والتأويل يسهم في فهم جديد للخطاب الديني، الناقد للتأويل اللاتاريخي وامتهان السلطة. لقد أبرز أبو زيد المكون البشري في نقل رسالة الوحي وتلقيها، وهكذا أتاح المجال لإيمان دائم التجدد

(35) المرجع نفسه. [هذا الاقتباس بكامله مستل من النسخة العربية الأصلية للمقالة بقلم الكاتب. (المترجم)]

(36) نصر حامد أبو زيد، «لدينا دعاة تنوير وليس صناع تنوير، وهناك فرق بين أن تدعو للتنوير وبين أن تصنعه»، مقابلة مع محمد الحمامصي، معابر، [د. ت.]. ولكن من المعلومات الواردة في بدايتها لا بد أنها تعود إلى عام 2009. وفيها يؤكد أبو زيد بأن مساعي إصلاح وتجديد الفكر الديني ما برحت قائمة منذ محمد عبده ويشير إلى أعمال طيب تيزيني ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي ولكنه يرثي لصعوبة نشر الأفكار الجديدة في ظل القمع السياسي.

(37) يُنظر: نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: دار سينا للنشر، 1992) وط 2 (1994).

يتسم بالمسؤولية والاستقلالية والذكاء في كل مرحلة من مراحله. ففي أحد كتبه أعلن قائلًا: «أنا أفكر، إذن أنا مسلم»؛ مسلم مستنير دينيًا وأخلاقيًا وسياسيًا[38].

ترى كيف كانت ستكون ردة فعله على الاضطرابات الهائلة التي حلت بمصر بعد وفاته بفترة قصيرة؟ ماذا كان سيعني له اهتزاز القوة السياسية الفاسدة القمعية التي حملها مسؤولية تشويه؟ كل شيء، بما في ذلك الفكر والخطاب الدينيين؟ وما هي الآفاق الجديدة للإصلاح المفاهيمي والمؤسساتي التي كانت ستفتحها هذه التغييرات له؟ وإذ فقدناه قبل تلك الاضطرابات، لا يمكننا معرفة إجابات عن هذه الأسئلة. لكننا نعرف أن هامش التغيير لم يدم طويلًا، وأن الثورة المضادة أعادت تجديد القمع، وحظرت الجماعات الإسلاموية الرئيسة، واستأنفت حربًا مفتوحة على الإرهاب. وبذلك، فشلت في فتح الأبواب أمام الإصلاح الذي دعا إليه أبو زيد. بيد أن ما أعاد إلى الساحة القضايا التي أثارها أبو زيد، وأثارها يونس، هو صعود ما يسمى بالدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، في ربيع عام 2013، كما سنرى قريبًا. من هذه القضايا: أهمية العلمانية ومكانة الدين في السياسة، وضرورة الإسراع في إصلاح ديني راديكالي لا يقتصر على مجال النخبة بل يترجم إلى إصلاح تربوي وثقافي، وفحص الفروق المزعومة بين إسلام «معتدل» وإسلام «متطرف»، والفهم الجدي لظاهرة العنف الديني والعنف غير الديني، والحاجة إلى اتخاذ مواقف واضحة حول مسائل القيم الأخلاقية والإنسانية في المجتمعات الإسلامية.

في غضون ذلك، يستمر الجدل القديم حول التنوير في مصر. فهذا الأستاذ الفخري بجامعة القاهرة حسن حنفي (من مواليد عام 1935)، وهو معاصر لأبو زيد وأحد طلابه السابقين، وزميله في حقل الدراسات الإسلامية، ناقش قضية التنوير في العديد من المقالات المنشورة في عام 2014 في الصحافتين المصرية

---

(38) نصر حامد أبو زيد، مقدمة، في: نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 6. للاطلاع على عرض موجز لأعماله الكاملة، يُنظر: Elizabeth Suzanne Kassab, «The Historicity of Revelation and the Struggle for Thought in the Time of Anathema: Nasr Hamid Abu Zayd,» in: Kassab, *Contemporary Arab Thought*, pp. 183-194.

والعربية. سأشير هنا على عجل إلى ثلاث مقالات نُشرت في جريدة **المصري اليوم** اليومية وخمس مقالات ظهرت في جريدة **الاتحاد** الإماراتية. يميز حنفي في المقالات الثلاث الأولى بين التنوير والتثوير والتزوير. ويشير في مقالة «التنوير أم التثوير؟»[39]، كما فعل أبو زيد من قبل، كيف استخدم النظام مصطلح التنوير للدفاع عن نفسه ضد المعارضة الإسلامية من دون تمييز بين مختلف التوجهات الإسلامية، ومن دون تسييق للمصادر المتباينة لموروث التنوير، خصوصًا النهضة الغربية والإسلامية الكلاسيكية، والعربية. بالنسبة إليه، ما يعنيه التنوير الحقيقي له بالدرجة الأولى هو جهده «في الحد من سطوة اليمين الديني على اليسار الديني، والتحرك من العقيدة إلى الثورة، ومن الترجمة إلى الإبداع، ومن النص إلى الواقع، ومن الفاني إلى الباقي، ومن النقل إلى العقل. ذلكم هو التثوير. فلم يعد التنوير كافيًا من دون التثوير»[40]. وهذا الكلام يتسق مع ما كان يرمي إليه في أعماله الأخرى، لا سيما جهده في تأسيس ما سماه «يسار إسلامي» من خلال الجمع بين قيم التثوير الإسلامية القائمة على العدالة مع ما يناظرها في الماركسية. ولقد ناقشت في مكان آخر أنه واجه متاعب في الالتزام بهذه الخطوط العريضة وما أكثر ما حصر نفسه في حدود التحليل النصي للتقاليد[41].

في مقالة «السلفية والعلمانية... هل يختلفان؟»[42]، يلقي حنفي الضوء على أوجه التشابه بين السلفيين والعلمانيين، كما فعل أبو زيد؛ إذ يؤكد أن كلًا منهما تروقها التبعية بدلًا من إنتاج أفكار إبداعية خاصة بها: فالسلفية تحذو حذو المفكرين الدينيين المحافظين القدامى، والعلمانية تَغزل على منوال رواد التنوير الغربي أو علماء المسلمين العقلانيين القدامى. وهكذا يرى حنفي أن كلًا من السلفيين والعلمانيين نتاج لعصرهما، وعليهما أن يواجها نقاط ضعفهما وأن

---

(39) حسن حنفي، «التنوير أم التثوير؟»، **المصري اليوم**، 30/ 4/ 2014. هذه نسخة معدلة من مقالة سابقة كتبها في حلقتين للصحيفة الكويتية **الجريدة** في 23 و30 حزيران/ يونيو 2008.

(40) المرجع نفسه.

(41) للمزيد حول مشروع حنفي «اليسار الإسلامي»، يُنظر المبحث الخاص بأعماله في: Kassab, *Contemporary Arab Thought*, pp. 200-207.

(42) حسن حنفي، «السلفية والعلمانية...هل يختلفان؟»، **المصري اليوم**، 23/ 10/ 2014.

يدركا أهمية التوفيق بين مواقفهما، مما يؤدي في النهاية إلى مصالحة وطنية. أخيرًا، يؤكد حنفي في مقالته «تنوير أو تزوير»[43]، على أن التنوير الحقيقي يعني تاريخيًا استخدام العقل لتحدي المعرفة السابقة والمعجزات والاستبداد الديني والسياسي. وبهذا المعنى، لا يمكن التنوير المنافحة عن سلطة النظام بينما يواجه خصومه الدينيين والسياسيين. أما الإساءة الأخرى بحق التنوير فهي إنكار المكون التنويري في الدين المستنير.

نشر حنفي في عام 2014 سلسلة من خمس مقالات، خصص كل منها لجانب من جوانب التنوير الخمسة: العقل، والحرية، والإنسان، والطبيعة، والمجتمع[44]. ذلك أنه يؤمن بضرورة التشديد على هذه الجوانب وفهمها فهمًا صحيحًا إذا أردنا مؤازرة قضية التنوير. فعلى الرغم من الإخفاقات العديدة لجيله، يعتقد أنها ما زالت قضية يرى أن جيله على استعداد للعمل من أجلها. ويرى أن هذه القضية تكمن في مواجهة التقاليد بالعقل، والتمسك بحرية الفكر والفعل، والمطالبة بنظام ديمقراطي قائم على الحرية والمساواة.

أخيرًا، يلوح لنا أن نظام السيسي الذي جاء بعد الثورة بثورة مضادة وجد منافحين عنه من بين المدونين. ففي آب/ أغسطس 2014، استهجن الباحث المصري الشاب، شادي لويس، ادعاءات من يسميهم «التنويريين الجديد» أو «تنويريي الآونة الأخيرة» في مقالة بعنوان «ظلمات التنوير المصري»[45]. فأغلبية هؤلاء التنويريين الجدد، بحسب ما يكتب، هم من اليمين العلماني، وبعضهم من اليسار العلماني. وهم يتخذون موقفًا متعجرفًا تجاه الشعب المصري، الذي يرونه غِرًا متخلفًا مقارنةً بالمجتمعات الأوروبية. إن جهد التنوير الذي بذلته مصر الحديثة على مدى قرنين من الزمان غائب عن حساباتهم، وبالتالي لم تبذل أي

(43) حسن حنفي، «تنوير أو تزوير»، **المصري اليوم**، 29/ 10/ 2014.

(44) حسن حنفي، «نحن والتنوير والعقل»، صحيفة **الاتحاد**، 12/ 7/ 2014؛ حسن حنفي، «نحن والتنوير... الحرية والانسان»، صحيفة **الاتحاد**، 19/ 7/ 2014؛ حسن حنفي، «نحن والتنوير... واكتشاف الطبيعة»، صحيفة **الاتحاد**، 26/ 7/ 2014؛ حسن حنفي، «نحن والتنوير... وثقافة المجتمع»، صحيفة **الاتحاد**، 2/ 8/ 2014؛ حسن حنفي، «نحن والتنوير... والوعي التاريخي»، صحيفة **الاتحاد**، 9/ 8/ 2014.

(45) شادي لويس، «ظلمات التنوير المصري»، **المدن**، 20/ 8/ 2014.

محاولات لفهم أسباب فشل هذا الجهد. وعُلِّقَتْ الآمال كلها على مؤسسات الدولة «الجديدة»، وبالتالي يصبح خطاب التنوير مرة أخرى وصفة جاهزة للقمع باسم الفردية والعقلانية والحرية. وفي الآونة الأخيرة، في نيسان/ أبريل 2015، تناول أحمد عبد ربه، وهو باحث سياسي مصري شاب، الحاجة إلى التنوير في البلدان العربية وفشل التنويريين المصريين والعرب في تحقيقه في مقالة بعنوان «عن أساطير التنوير»[46]. ويشدد عبد ربه على ضرورة التنوير في المجتمعات التي تهيمن عليها الأساطير والخرافات، حتى بين المتعلمين والنخب، ويسيطر عليها كهنوتات سلطوية دينية كانت أو سياسية. هذه القوى الاستبدادية تسعى إلى تحقيق مصالحها الضيقة وإحباط كل الآمال في التحرر والديمقراطية والتنمية والتقدم. ويسرد ستة أسباب تقف وراء بقاء التنوير أسطورة في مصر والعالم العربي وفشل التنويريين، بما في ذلك الجادون منهم، في دفع عجلة التنوير الذي نحن بمسيس الحاجة إليه إلى الأمام: فأنصار التنوير يخلطونه بالتغريب، ونتيجة لذلك يقاومه الناس. ومعظم هؤلاء المناصرون للتنوير نخبويين يرون في أفكارهم التنويرية وسيلة لتعزيز نخبويتهم واختيالهم، وليس وسيلة لتحرير الجماهير. ولأنهم سلطويين شموليين، فإنهم يعارضون جميع الدوافع الثورية التي لا بد من توافرها في أي تنوير، ما دامت تمثل تحديًا للسلطات القائمة، سواء أكانت متوهمة أم حقيقية. وهكذا، يُحَطُّ من قدر التنوير؛ إذ يُستخدم وسيلةً في الصراع مع الإسلامويين وليس في سبيل التحرر، بحيث يصبح منصة لاستستخاف الأشياء التي تعد مقدسة من دون أي جوهر نقدي حقيقي. ولا يفشل التنوير لأن المتحدثين باسمه يربطون أنفسهم بالبنى السلطوية في بلدانهم فحسب، إنما يفشل أيضًا لأن جهاز الدولة السلطوية، بما في ذلك مؤسساته الدينية، يزعم أنه يجري إصلاحًا دينيًا وأنه يمثل «الإسلام المعتدل»، أي إنه يتمرد ضد نفسه. أخيرًا، على التنويريين أن يكونوا معتدلين في طرائق تقديمهم أفكارهم وأهدافهم، إذا كانوا يريدون إشراك الجماهير، بدلًا من مفاقمة الوضع الذي يعاني في الأصل من الاستقطاب. ويخلص عبد ربه إلى أنه ما دامت أسباب الفشل هذه لا تتغير، فإن المجتمعات العربية ستفشل في تحقيق التنوير الذي هي بأمس الحاجة إليه.

(46) أحمد عبد ربه، «عن أساطير التنوير»، **الشروق**، 12/ 4/ 2015.

شريف يونس: الطابع السلطوي، النخبوي والدولاتي لخطاب التنوير الحديث

عالج المؤرخ المصري شريف يونس مسائل التنوير المصري المعاصر في سلسلة من المقالات المنشورة في أواسط تسعينيات القرن العشرين. وهو باحث ومترجم غزير الإنتاج وأستاذ للتاريخ في جامعة حلوان بالقاهرة. وما فتئ يؤازر الثورة المصرية مؤازرة ناقدة حتى وصول عبد الفتاح السيسي إلى السلطة[47]. وقد عالج في بحوثه تطورات تياري الأيديولوجيا الرئيسين في مصر الحديثة، وهما: الناصرية والإخوان المسلمون من حيث المحتوى الأيديولوجي وما يحظيان به من دعم شعبي. ولم تثر كتاباتُه قبل ثورة عام 2011 كثيرَ نقاش، على الرغم من موضوعاتها الملحة. وظهر بعض مقالته التي كتبها في تسعينيات القرن العشرين في مجلة حررها الشاعر المصري هشام قشطة تحت اسم **الكتابة الأخرى**، أطلقها في ردة فعل يتحدى فيها مجلة **إبداع** التي ترعاها الدولة ويحررها شاعر آخر هو عبد المعطي حجازي (الذي أصبح في ما بعد أول رئيس لجمعية التنوير، كما ذكرنا في الفصل الأول). كان المقصود من مجلة **الكتابة الأخرى** إتاحة منصة بديلة تتمتع بحرية أكبر للكتابة[48]. وفي عامي 2013 و2014، وجد يونس نفسه يكتب

---

(47) يُنظر: شريف يونس، **مسارات الثورة: رؤية تحليلية ديمقراطية** (القاهرة: دار العيون، 2012). بعد أن وقف إلى جانب الثورة بوضوح لا لبس فيه، رغم بعض انتقاداته، وقف شريف يونس إلى جانب نظام السيسي بعد عزل مرسي، وتحول نقده للثورة إلى هجوم وأصبح رفضه للإسلاميين، وخاصة الإخوان المسلمين، مطلقًا. كثيرٌ من زملائه وأقرانه الثوريين السابقين لا يزالون في حيرة من تغير موقفه، وكذلك متابعوه على الفيسبوك الذين يحيرهم تعليقاته العنيفة. وقد عبر عن هذه الحيرة أحسن تعبير طبيب الأسنان المصري الشاب والشاعر والكاتب أحمد ندى في مقالته «نصف شريف يونس الآخر». وفيها يتساءل متعجبًا كيف ليونس أن يؤازر أيديولوجية نظام ودولة يتشابهان جدًا مع ما فككه وندد به في مقالاته المستبصرة بشأن عصر عبد الناصر.

(48) **الكتابة الأخرى** دشنت في أيار/ مايو 1991 وصمدت إلى حدٍ بعيد بفضل جهد هشام قشطة ومثابرته، وهو مديرها ومحررها وقد أصدر منها 24 عددًا. وقد توقفت بعد ذلك عن الظهور لافتقارها إلى الدعم المالي ثم عادت في عام 2010. يُنظر: سيد محمود، «الكتابة الأخرى قادت معركة الثقافة المهمشة»، **الحياة**، 19/ 2/ 2010؛ Richard Jacquemond, *Conscience of the Nation: Writers, State, and Society in Modern Egypt* (Cairo: Cairo University Press, 2008), pp. 170-171. Originally published in French as: *Entre scribes et écrivains: Le Champ littéraire dans l'Egypte contemporaine* (Paris: Actes Sud, 2002).

عمودًا مرتين شهريًا لصحيفة **الأهرام**، إحدى أهم الصحف المصرية، عندما قررت تضمين أصوات تتسم بمستوى أعلى من النقد بعد الثورة، وإن كان ذلك لفترة قصيرة، حتى فرض السيسي سياسة التنسيق القسري (Gleichschaltung)[49] على معظم وسائل الإعلام المصرية. وبحلول ذلك الوقت، كان يونس قد أصبح أحد أهم المؤرخين والمفكرين في مصر المعاصرة. وإذ كان معارضًا شرسًا للإخوان المسلمين وحكمهم، فقد رحب بإطاحة محمد مرسي وتحول إلى خصم صريح للثوار.

جمعت بعض مقالات يونس في كتاب **سؤال الهوية: الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة**[50]. وقد نُشرت أطروحته للماجستير عن سيد قطب أول مرة في عام 2005، ثم نُشرت مرة أخرى في عام 2014. ظهر أول كتبه عن الناصرية تحت عنوان **الزحف المقدس: مظاهرات التنحي وتشكل عبادة ناصر**، في عام 2005 ثم أعيد نشره في عام 2012[51]. أما كتابه الثاني وهو **نداء الشعب: تاريخ نقدي للإيديولوجيا الناصرية**، فقد صدر في عام 2012[52]. وظهر أحدث مؤلفاته وهو كتاب **البحث عن الخلاص: أزمة الدولة والإسلام والحداثة في مصر**، في عام 2014، وفاز بجائزة أفضل كتاب سياسي في معرض القاهرة الدولي للكتاب السادس والأربعين[53].

---

(49) الكلمة الألمانية Gleichschaltung تعني حرفيًا التنسيق، لكن استخدام الكاتبة لها هنا له دلالته لأن الكلمة استخدمت من قبل لوصف عملية تحويل ألمانيا إلى النازية على يد هتلر عبر ترسيخ نظام كلياتي يلغي ما سواه. وثمة دراسات تعالج أوجه الشبه في هذا الباب بين نابليون وهتلر. (المترجم)

(50) شريف يونس، **سؤال الهوية: الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة** (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 1999).

(51) شريف يونس، **الزحف المقدس: مظاهرات التنحي وتشكل عبادة ناصر** (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2005)؛ شريف يونس، **الزحف المقدس: مظاهرات التنحي وتشكل عبادة ناصر** (القاهرة: دار التنوير، 2012).

(52) شريف يونس، **نداء الشعب: تاريخ نقدي للإيديولوجيا الناصرية** (القاهرة: دار الشروق، 2012).

(53) شريف يونس، **البحث عن خلاص: أزمة الدولة والإسلام والحداثة في مصر** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014).

ركز كتاب **الزحف المقدس** على التظاهرات الشعبية العفوية في يومي 9 و10 حزيران/ يونيو 1967، التي وقعت في القاهرة وأماكن أخرى في مصر ردًا على خطاب استقالة جمال عبد الناصر، في أعقاب هزيمة 1967 ضد إسرائيل. يشرع يونس في تحليل ما يراه ردة فعل غريبة من شعب يشعر بخيبة أمل مريرة من زعيمه الكاريزمي الواعد: طالبوا عبد الناصر بسحب استقالته ومواصلة قيادة الأمة، على الرغم من الهزيمة المهينة. يكمن تفسير ردة الفعل تلك، بالنسبة إلى يونس، في كيفية بناء نظام عبد الناصر للتكوين العقائدي لعقول الناس خلال حكمه الذي استمر خمسة عشر عامًا. وفي كتابه الثاني عن الأيديولوجية الناصرية، وعنوانه **نداء الشعب**، وهو دراسة ضخمة تضم أكثر من سبعمئة صفحة، يبحر بعيدًا في هذا التكوين، ويحلل الخطاب الكاسح الذي أنتجه النظام بشأن ذاته، بما في ذلك خطابات عبد الناصر العديدة، والمقالات الصحفية، وغيرها من الكتابات الأخرى التي كتبها من ينافحون عن النظام. يرى يونس أن هذا الخطاب كان فعلًا استعراضيًا (performative) أنتج تصورات عن الواقع أصبحت حقائق فعلية على الأرض. وكما يبين في تصديره للكتاب، فإن هدفه هو نقد هذا الخطاب بالمعنى الكانطي، متقصيًا ظروف إمكاناته وطبيعته وحدوده. فالخطاب والسياسات التي بررها ذلك الخطاب إنما نمت باسم الشعب الذي هو كيان هُوياتي مؤقنم يسعى يونس إلى تفكيك ما يلفه من غموض في كتاباته. فهو يرى بأن الناصريين ومثلهم الإخوان المسلمون بنى كلٌ منهم خطابه وصمم سياساته متكئًا على هذا الكيان الهُوياتي، حيث عرفه الناصريون بأنه الأمة المصرية العربية بينما عرفه الإخوان المسلمون بأنه الأمة الإسلامية. ويهدي يونس كتابه إلى أبنائه وإلى شهداء وأبطال ثورة 25 يناير الذين كشفوا، بحسب ما يرى، سطحية «اسم الشعب» هذا. أما كتابه الأخير، **البحث عن الخلاص**، فهو تفكيك أعمق لما يسميه البؤرة الصراعية في القرن الماضي في مصر؛ أي الهوية أو «الشعب».

أما كتابه عن سيد قطب، منظر الإخوان المسلمين المركزي، فقد كان في الأصل أطروحة يونس للماجستير في قسم التاريخ بجامعة عين شمس في القاهرة. وفي تصديره للطبعة الأولى الصادرة في عام 1994 من الكتاب الذي

ظهر تحت عنوان **سيد قطب والأصولية الإسلامية**[54]، يشير إلى ضرورة اضطلاع العلوم الإنسانية في مصر بدراسة ظاهرة الأصولية الإسلامية حتى تنجح في فهمها وتُحسن مناهضتها. ويرى أنه إذا تمكنت الأصولية الإسلامية من السيطرة على وسائل السلطة، فإنها ستفرض نفسها وأنماط تفكيرها، وفي الوقت نفسه تقضي على إمكانات التفكير العقلاني، ذلك أن طريقة التفكير الرئيسة عند الأصولية تقوم على تفسير فقهي لنصوص دينية معينة في ما يتعلق بجميع أمور الحياة، بما في ذلك الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. بالتالي، تُفرض المعاني التي تفرزها هذه العملية على جميع من في المجتمع. من هنا، فإن الإرهاب الفكري وفقًا ليونس يكمن في قلب الأصولية الإسلامية. وما من وسيلة لمقاومة هذا التهديد والتغلب عليه في نهاية المطاف غير ممارسة التفكير العقلاني الحقيقي، وليس الاكتفاء برفع راية العقل وكأنه مبدأ تجريدي مضاد. والحقيقة أنه يعتقد أن الأصولية الإسلامية قد حوربت حتى الآن بوسيلتين عاجزتين: إما من خلال الدعوة إلى توسيع مجال التفسير العقلاني للنصوص الدينية أو من خلال اتهام الإسلاموية بأنها مناهضة للعقلانية، وكلاهما مكتوبٌ عليه الفشل، بحسب رأيه، لأنه في **الأولى** لا يبرح النقاش عالمَ الخطاب الديني ولا يتجاوز النصوص الدينية، مما يعزز سلطة هذه النصوص وقوتها؛ وفي **الثانية**، يُحتجز المبدأ المجرد، وهو «العقل» فما أيسر أن يرفضه الأصوليون ليحلوا محله مبدأهم وهو سلطة النص المقدس. وبدلًا من هاتين الاستراتيجيتين الفاشلتين، يعتقد يونس بوجوب ممارسة تفاعل عقلاني مع المكونات الفكرية والاجتماعية والسياسية للأصولية الإسلامية. وهذا هو، كما سنرى، ما فشلت فيه مزاعم التنوير الحكومي. ويرى يونس بأن كتابه واحدًا من الإسهامات في عملية التقصي هذه، إذ يتناول حياة وفكر أحد أهم منظري الأصولية الإسلامية، سيد قطب (1906–1966)، ويضعهما في السياق الأوسع للتاريخ الفكري المصري.

يلقي يونس الضوء في دراسته لسيرة قطب الذاتية وكتاباته، على ارتباط

(54) شريف يونس، **سيد قطب والأصولية الإسلامية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014)، ص 19–27.

قطب الوثيق ببعض المفكرين الليبراليين الكبار في مصر الحديثة، مثل طه حسين (1889–1973) وعباس محمود العقاد (1889–1964)، كما يبين العناصر الحداثية والإصلاحية واليسارية التي اطردت في فكر قطب قبل تحوله إلى الراديكالية الأصولية وبعده. وهكذا يستنبط يونس الجذور الفكرية لراديكالية قطب من نظرته الجوهرانية للهوية: وهي نظرة إلى الذات بوصفها كيانًا ثابتًا لا يتغير تصر على التعبير عن نفسها في العالم، وبوصفها مقياسًا مطلقًا للخير والحق اللذين عليها فرضهما على العالم. فهذا الكيان، يحمل في طياته التفسير والحل لكل شيء؛ إنه الأمة الإسلامية. ويلاحظ يونس أن هذا النمط من التفكير الهُوياتي الجوهراني تتسم به أيضًا طريقة تفكير المعسكر المنافس، أي القوميين العلمانيين، غير أن الهوية عندهم هي الأمة المصرية أو ما يسمونه أيضًا «الشعب» وليست الأمة الإسلامية. إلا أن هذا ليس هو القاسم المشترك الوحيد الذي يجده يونس بين أنماط التفكير الأصولية والعلمانية المصرية. فالقاسم المشترك الآخر هو نخبوية وشمولية الفكر الحداثي المصري. ففي كلا المعسكرين، يجد المرء نخبة تعد نفسها الدائرة المختارة المستنيرة التي تضطلع بتبعة قيادة الجماهير الجاهلة إلى الأمام. وينهي يونس تصديره بدعوة المعسكر العلماني/ العقلاني للتخلي عن معاركه غير المجدية، والتخلي عن ميوله المحافظة والانتهازية تجاه السلطة، والعمل على استحقاق اسم «العقلاني» من طريق الاستخدام الفعلي للعقل لفهم الظواهر الحقيقية، مثل الأصولية الإسلامية، بدلًا من حصر نفسه في أبراج الحكمة المجردة.

بعد مرور ثمانية عشر عامًا، يعرب يونس في الطبعة الثانية في عام 2012[55] عن رأي أكثر تشددًا في ما يطلق عليه المعسكر العلماني/ العقلاني. فيكتب أنه في زمن التصدير الأول، كان لا يزال يعد نفسه عضوًا في هذا المعسكر، وكان يعتقد أنه قادر على تحسين أدائه ليكون أكثر صدقًا مع مبادئه. لكنه بعد سنوات عديدة، يرى ضرورة تكثيف انتقاده واستهجانه لإخفاقات هذا المعسكر الكثيبة. ويتأمل في التصدير الجديد أيضًا ما لقيه كتابه من شحيح قَبولٍ لدى العقلانيين

(55) المرجع نفسه، ص 11–18.

والإسلامويين سواء بسواء، كما يشير إلى أن كليهما بدا مترددًا في الاعتراف بما أوضحه الكتاب من قواسم مشتركة بينهما. فقد توقع كل معسكر إدانة حصرية للآخر. بالنسبة إلى العقلانيين، لم «يُضفِ» الكتاب سمات «الآخر» بما يكفي على الأصوليين؛ إذ لم ترضهم فكرة أن الأصولية الإسلامية هي الابن الأصلي لطبقة المثقفين المصريين الحديثة، وليست مستوردًا دعيًا جاء من الوهابية الصحراوية أو مروقًا عن الإسلام المعتدل. أما الإسلاميون فلم يعجبهم تهم النخبوية والجوهرانية والسلطوية الموجهة ضدهم. ويأمل يونس أن تحظى أطروحات الكتاب بمزيد عرفان ومن ثم بنقاش أفضل في أعقاب ثورة 25 يناير. كما يرجو أن يسهم ما يرنو إليه الكتاب من تفكيك الغموض المُحيط بالاستقطاب العلماني الإسلامي في تكوين فكر ديمقراطي حر حقيقي، يناهض بشدة الأيديولوجيات السلطوية المفلسة المتحوصلة حول الهوية. من باطنِ هذا النقد العام للفكر المصري الحديث، يتولى يونس مهمة تفكيك خطاب التنوير الألفي في مصر.

سأركز هنا على ثلاث مقالات نشرها أولًا في عام 1995 و1996، وهي: «أوهام التنوير»، و«مأزق التنوير ما بين السلطة والأصولية الإسلامية»، و«الوداع الأخير للحرس القديم: أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية»[56]. وأعيد نشر هذه المقالات في كتابه **سؤال الهوية: الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة**[57]، ثم نشرت مرة ثالثة في المجلة الإلكترونية **الحوار المتمدن**[58].

---

(56) نُشرت «أوهام التنوير» في **أدب21** في آذار/ مارس 1996 في مدينة المنصورة؛ «مأزق التنوير ما بين السلطة والأصولية الإسلامية» ظهرت في مجلة **الكتابة الأخرى**، العددان 10-11 (نيسان/ أبريل 1995)؛ «الوداع الأخير للحرس القديم: أزمة الإنتلجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية» ظهرت في **الكتابة الأخرى**، العددان 14-15 (أيار/ مايو 1996).

(57) نشرت دار نشر ميرِت (Merit) الكتاب في القاهرة في عام 1999. سأقتبس من الكتاب ليسر توثيق أرقام الصفحات. من أسفٍ أن الكتاب لم يعد متوفرًا في نسخة ورقية، ولكنه متوفر على شبكة الإنترنت.

(58) ظهرت أولى المقالات تحت عنوان «لماذا فشل مشروع التنوير؟»، 20 أيلول/ سبتمبر 2002، في: https://bit.ly/3av1wEl

وظهرت المقالة الثانية في 17 كانون الثاني/ يناير 2003، في: https://bit.ly/2Ybffei

وظهرت المقالة الثالثة في 10 كانون الأول/ ديسمبر 2002، في: https://bit.ly/3kPTri9 =

يوجه يونس نقدًا لاذعًا لنقاش التنوير المصري الحديث، ويفكك العديد من مزاعمه وفرضياته ومعتقداته. في مقالته «أوهام التنوير» يستهل بالسؤال المتواتر حول الفشل المزعوم لمشروع التنوير. ويشير بأن هذا السؤال ينطوي على ثلاث فرضيات على الأقل: **أولها**، أنه كان هناك مشروعًا محدد المعالم بمعايير وقيم ذائعة؛ **ثانيها**، أن أنصار هذا المشروع كافحوا من أجل تحقيق هذا المشروع؛ **ثالثها**: أنه فشل. وتنبع الحاجة هنا إلى التحقيق في تلك الفرضيات الثلاثة، وفقًا لما يكتب، من شكوكه بخصوص الادعاءات التي يطرحها التنوير عن نفسه، أي تلك المتعلقة بالكفاح من أجل الديمقراطية والعقل، ومكافحة الخرافات، وتنوير المجتمع. ويتساءل، إلى أي مدى يمكن تبرير هذه الدعاوى في ضوء التاريخ الحقيقي لأولئك الذين يصممونها؟

وفقًا ليونس، يُدللُ تاريخُ مصر الحديثة السياسي والفكري على أن ما رآه المشاركون في نقاش التنوير ذا صلة بالتنوير هو قوة وإرادة دولة مركزية تقود البلاد نحو التقدم والتحديث. وبهذا المعنى، فإن مشروعهم التنويري كان مشروع الدولة ما كان ينبع من إرادة الناس وحريتهم، وإنما مصدره أولئك الذين في السلطة. لم يكن مشروعًا لحرية الفكر والعبادة أو مشروعًا ينتقد الواقع أو مشروعًا يعزز الديمقراطية. وعليه فقد تبنى أنصار ما عرف باسم التنوير الحكومي، أو التنوير العلماني، قيم الحرية والعقل والديمقراطية بوصفها قيمهم لتقديم مشروع دولة لا يمكنها بحكم طبيعتها السلطوية والقسرية والنخبوية اعتناق تلك القيم. ومن ناحية أخرى، فإن الإسلامويون الذين تحدوهم بالتنوير الإسلامي سعوا إلى تبني القيم نفسها حين طرحوا مشروعهم بشأن الدولة. وهنا نجد كل معسكر قد عرّف الدولة بمفهومه الخاص للهوية: مصرية لمعسكر وإسلامية لآخر. وسعى كل منهما إلى

= وقد فازت المجلة في عام 2010 بجائزة ابن رشد للفكر الحر: يُنظر موقع الحوار المتمدن، وكان آخر تصفح له يوم 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2018، في: https://bit.ly/313l8Mz

يُنظر أيضًا البيان الصحفي الذي أعلن فيه الجائزة: «The Ibn Rushd Award 2010 Goes to the Arab Internet Forum al-Hewar,» at: https://bit.ly/3111O2q

وقد أسست مؤسسة ابن رشد في ألمانيا «في عام 1998 في الذكرى المئوية الثامنة لرحيل ابن رشد وفي الذكرى الخمسين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان». وتمنح سنويًا في برلين وتهدف إلى تعزيز «حرية الفكر والديمقراطية في العالم العربي».

فرض هويته على الآخر وعلى البلاد. وهكذا حُيدت في هذا الصراع إرادة الشعب ومصالحه. ويلخص وصفه للتنوير العلماني الموالي للدولة على النحو الآتي:

> هذا هو حال التنوير المصري، فبدلًا من ممارسة حرية العقيدة ونقد الخرافة يتحدث عن أهمية العلمانية.. وبدلًا من إعمال العقل في دراسة ظواهر الواقع، ومنها ظاهرة الإسلام السياسي نفسها، يتحدث عن أهمية العقل.. وبدلًا من ممارسة التحليل التاريخي يجعله مبدأ فقهيًا يتم الدفاع عنه. وبالطبع فإن العقل حين لا يكون فعالية تمارس، فإنه يصبح صنمًا يُعبد، ومحلًا للولاء والانتماء... ويفقد أي طابع نقدي، أي عقلي، بالمعنى التنويري للعقل.
>
> والتنوير بهذا الشكل لا يخرج عن كونه سلطة.. لأنه يطرح نفسه كمبدأ مقدس.. ولذلك لن يكون من المستغرب أن يبادر باستخدام جميع أسلحة الإرهاب الفكري ضد خصومه، لأن المسألة هي حرب: سلطة أمام سلطة، ومبدأ مقدس أمام مبدأ آخر مقدس[59].

بهذا أصبح الكفاح من أجل التنوير حربًا بين نخبتين: **إحداهما** تدعي الدفاع عن الوطن والديمقراطية، **والأخرى** تدافع عن الله. لكن الأولى ذات صلة وثيقة بجهاز الدولة، بينما تسعى الأخرى إلى الحلول محلها بالوظيفة نفسها. فالنخبة العلمانية لا تطالب بحرية الفكر والعقل المستنير والديمقراطية إلا لنفسها، من دون كبير اعتبار للشعب، ولا لخصومها يقينًا. أما في ما يتعلق بقضايا الناس، على سبيل المثال حقوق العمال وضحايا وحشية الشرطة، فتلك لم تكن قط مصدر قلق للنخبة العلمانية.

إذ ذاع أن ذلك المشروع إنما هو مشروع بناء دولة مركزية شمولية تعمل على التحديث، فقد كان مشروع التنوير ناجحًا حقًا. بيد أن يونس يرى بأنه في هذا النجاح كَمن فشل التنوير إزاء العقل والحرية والديمقراطية. فقد كان نظام عبد الناصر تجسيدًا لمشروع الدولة؛ إذ استند إلى الإيمان بضرورة وجود دولة

---

(59) يونس، **سؤال الهوية**، ص 36. [عدت إلى النص الأصلي للمقال وأثبته هنا كما هو بلغته العربية الأصلية. (المترجم)]

قوية تتدخل في جميع مجالات الحياة العامة لتحقيق التنمية والتحديث والعدل على حساب الحياة السياسية والتعددية السياسية والحريات الفردية. وهكذا تصور الحداثيون العلمانيون بأن مقايضة الحياة السياسية بوعود التنمية والعدل أمرًا مجديًا في محصلته النهائية، ما جعلهم ينافحون عن القمع والاستبداد باسم التنوير. وذلك تناقض أصيل لم يبرح المثقفين العلمانيين إلى اليوم، حتى في أوساط أولئك الذين آزروا الثورة ثم شايعوا السيسي في استيلائه العسكري على السلطة[60]. وتحدى الإسلامويون مشروع الدولة التنويري في سبيل أيديولوجيتهم الدينية، لكن بالتصور نفسه والشغف نفسه بدولة مركزية قسرية. ويظل جميع المشاركين في نقاش التنوير الراهن في نظر يونس أسرى لأيديولوجية الدولة هذه من دون أي اكتراث لإرادة الناس ومصالحهم.

لا إمكان في ظل الظروف الراهنة لظهور تنوير حقيقي إلا بفضح خطابي التنوير هذين وممارسة نقد متواضع يشترك فيه الناس المحترمون ليتمكن من معالجة قضايا ملموسة من واقع الناس الاجتماعي ويتجاوز قيود النخبة ويحرر نفسه من قيد الدولة:

> إن التنوير الوحيد الممكن الآن هو ذلك الذي يقوم على نقد هذا التنوير، ويستطيع أن يخرج من معسكر السلطة، ويرفض النزعة النخبوية التي تتمثل في تقديس النخبة التنويرية لنفسها من طريق تقديس العقل، لتبرر حكمًا هو في التحليل الأخير استبدادي وقمعي. ثمة حاجة ملحة إلى تنوير متواضع، «ينحني» من «عليائه» إلى الواقع الاجتماعي، ويتعلم منه، لا يدعي القيادة الحكيمة ولا يحتكر العقل، ولا يتكلم باسم كيانات عليا: الوطن والشعب والنهضة.. ليبحث عن العقل في الممارسة الاجتماعية الواقعية في أبسط أشكالها.. ويكتشف نفسه من خلالها، باعتباره مجرد جزء من هذا الواقع العريض.
>
> إن التنوير الحديث لن يكون تنويرًا واحدًا.. بل مئة ألف تنوير، تنطلق من شتى المواضع المتباينة في المجتمع، من الجزئي والواقعي والملموس، ومن خلال

---

(60) للاطلاع على تفسير بليغ لهذه الظاهرة، يُنظر المقابلة الأخيرة لصنع الله إبراهيم، في: «صنع الله إبراهيم: المقاومة بالقلم»، مقابلة بواسطة شريف الشافعي، **الجديد**، العدد 42 (تموز/ يوليو 2018).

ذلك يتحرر التنوير من الارتباط المطلق بالدولة، وبالتالي من إشكالية «العلاقة بين المثقف والسلطة» التي هي إحدى الإشكاليات الأساسية للتنوير المتحجر المحتضر[61].

تقوم حجتي على أن عددًا لا بأس به من الباحثين والأكاديميين والصحفيين والكتاب والفنانين المصريين قد مارس هذا النمط من نقد التنوير نقدًا ملموسًا قبل الثورة المصرية وبعدها. أذكر على سبيل المثال لا الحصر خالد فهمي وهدى الصدة وعز الدين شكري وريم سعد وبلال فضل وأهداف سويف ووائل جمال ورباب المهدي ومحمد شقير وهدى لطفي وأحمد عبد ربه. في دراسة قادمة أسعى لإسناد هذه الحجة بالنظر في بعضٍ من كتاباتهم منذ بداية الثورات، وسأبدأ على وجه التحديد من صيف عام 2013. آمل أن أدلل على أن مشاركتهم في النقاشات العامة الحيوية التقت مع تصور التنوير عند يونس وأبو زيد من قبله.

في مقالته الثانية، «مأزق التنوير ما بين السلطة والأصولية الإسلامية»، يهاجم يونس ما يعده فشلين رئيسين للتنوير العلماني المصري: فشله في الدفاع عن الحرية، لا سيما حرية العبادة؛ وفشله في خلق علاقة ثقة بينه وبين الناس.

رفع التنويريون العلمانيون عقَائرَهم ضد الإسلامويين، بحسب ما يكتب، حين رعاهم السادات وآزرهم كي يهزموا اليساريين، وحين رفع راية الإسلام كي يمرر سياساته الليبرالية الجديدة. ثم ازداد صوتهم ارتفاعًا حين أصبح بعض أفراد معسكرهم أهدافًا للهجمات الإرهابية الإسلاموية مثلما حدث لفرج فودة الذي اغتيل في عام 1992؛ ونجيب محفوظ الحائز جائزة نوبل للآداب الذي تعرّض لاعتداء مسلح في عام 1994؛ وأبو زيد الذي أقيمت ضده دعاوى الردة في عام 1993. احتج التنويريون العلمانيون ضد الاعتداءات الإسلاموية ودافعوا عن الضحايا، لكن ذلك لم يكن باسم حرية التعبير والعبادة والفكر، وإنما بالتأكيد أن الضحايا كانوا مسلمين «صالحين» ولم يستحقوا ما حصل عليهم من اعتداء. بعبارة أخرى، فشلوا في نصرة القيمة الأصيلة في قضية التنوير، ألا وهي الحرية في

(61) المرجع نفسه، ص 41. [هذا الاقتباس من النص الأصلي بلغته العربية الأصلية. (المترجم)]

تجلياتها المتعددة، كما فشلوا في مؤازرة العلمانية التي تنسجم مع تلك الحرية. ويكتب يونس بأن العلمانية تضاد عقيدة «الحاكمية» التي يعتنقها الإسلام الرسمي وتمثلها مؤسسة الأزهر وغيرها من طبقات الإسلام السياسي المتعددة. ووفقًا لهذه العقيدة، ينبغي لحكم الله أن يحكم الفرد والجماعة وحكم الله هذا وارد في كتاب الله ولا يُؤَول إلا في أضيق الحدود. ويرى يونس أن هذا يرقى إلى إنكار حرية الفرد ولا بد له من أن يعلي من شأن الإيمان المُداجي على حساب إيمان الباطن الحر ومن ثم فهو ينشئ مجتمعًا منافقًا تكون فيه الأولوية للإذعان الظاهر.

من أجل مناهضة هذا الفهم للإيمان، فعلى التنويريين تعزيز التفسيرات الليبرالية للإسلام، بحسب ما يرى، لكن ليس باسم الإسلام «الحقيقي». فباللجوء إلى هذا النمط من الدفاع، يسمح التنويريون لأنفسهم بالانجرار إلى نظام القيم الخاص بخصومهم وبالتالي ينتهي بهم الحال باحثين يستعرضون تفسيرهم للإسلام، وهم في الأغلب ليسوا كذلك. فدفاعهم عن الإسلام الليبرالي ينبغي أن يكون باسم الحرية والتحرير، وهي قيم من المفترض أن تكون محل اهتمامهم الأول. بيد أن التنويريين المصريين تنكبوا ذلك خشية الاتهام بالإلحاد وما يجره من تبعات عليهم أو الحرمان من الإيمان أو كليهما وبذلك خانوا في جميع الأحوال قضية العلمانية، وهي قضية التنوير الكبرى. ولا يمكن التفسيرات الليبرالية للإسلام أن تكون منتجات ذهنية تجريدية يقدمها المفكرون، بحسب ما يضيف، لكن عليها أن تستجيب لتوقعات الناس حيث تكون الحرية ونقد الدين ممارسات واقعية. وهنا يميز يونس بين التنوير والإصلاح الديني: فالتنوير لا يصح اختزاله في الإصلاح، لأنه شرط ضروري له.

فشل التنويريون العلمانيون في الدفاع عن الحرية والعلمانية ليس بسبب افتقارهم إلى الشجاعة والالتزام، إنما بسبب شكوكهم بشأن قدرة تلك القيم على التناغم مع رغبات الناس الذين هم في أعينهم محافظون ومتدينون حتى النخاع ولا تعنيهم أفكار الحرية ويميلون ميلًا لتلقي الأفكار الإسلاموية. وبهذا يجد التنويريون أنفسهم مُحاصرين من جهة معسكر إسلاموي يطرد عدوانه ومن جهة جمهور يسيء فهمهم ويعجز عن تقدير مثلهم التنويرية. وهنا يكمن الفشل الثاني

الذي وقع في وهدته العلمانيون التنويريون بحسب ما يرى يونس: ألا وهو عجزهم عن الوصول إلى الناس والارتباط بممارساتهم الفعلية التي تدعو إلى الحرية مهما كان لونها: الدينية أو الجنسية أو السياسية.

كما هو ذائع، بحسب ما يضيف، التدين الشعبي ما برح يميل إلى ممارسات خرافية وصوفية وطقوسية بل وحتى سحرية ولا يهمه في كثير ولا قليل القضايا العقائدية والفقهية الجامدة. أما الإسلام الرسمي المعتمد لدى الطبقات الوسطى فلقي متاعب جراء محاولات فرض إرشاداته المُقيدة على بقية الشعب. وفي الأمور الجنسية، لا زال الناس أقل التزامًا بما تقتضيه قواعد الأخلاق الرسمية؛ مثلما هو حاصل في الجنس الذي يسبق الزواج. أكثر من ذلك، ما برح العمال والفلاحون يحتجون بانتظام على الظلم السياسي والاجتماعي والاقتصادي المفروض عليهم ممن هم في السلطة. ذلك كله يدل على أن الشعب في جملته لا يفتقر إلى دوافع التحرر والاحتجاج، ويدل أيضًا على أن الإسلام الرسمي والسياسي له ممارسات تقترب أكثر فأكثر من ممارسات السلطة السياسية المركزية، حيث يتوجه اهتمامها إلى تأمين الامتيازات والمصالح للقلة أكثر من اهتمامها بأحاسيس الجماهير. وبدلًا من تشجيع نوازع الناس نحو التحرر ومؤازرتهم والعمل معهم، فقد تجاهل التنويريون المصريون الناس وحطوا من قدرهم وخشوهم. وبهذا تحولوا إلى نخبة متحوصلة على ذاتها محافظة انهزامية:

> لأنه لا يقذف برؤية علمانية واضحة في وجه الأصولية، فهو لا يطرح قيمًا في وجه المحرمات الجنسية فيما يتصل بالمرأة. ولأنه يخشى الاتهام بالإلحاد، فهو يرتجف من الاتهام بالفحش. وعوضًا عن أن يدافع بشجاعة عن قيم التحرر الاجتماعي بوصفها قيمًا إيجابية تتيح المجال لعلاقات إنسانية أكثر صراحة وأصالة وتقوم على تواصل إنساني حقيقي، فهو يختزل حريات المرأة في حقها في العمل والتعليم[62].

إن ارتياب التنويريين في الجماهير قد جعلهم أناسًا مناوئين على نحو كبير للديمقراطية. فهم يفضلون الاصطفاف مع الانقلابات العسكرية كما هو الواقع

---

(62) المرجع نفسه، ص 29.

في الحالة الجزائرية (ومثله في الحالة المصرية مع السيسي)، على الاصطفاف مع الشعب مهما كان في ذلك من حساسية. فبفعلهم هذا يمنحون الإخوان المسلمين شرف معارضة حكومة وحشية وفاسدة. ويُجمل يونس فحصه الكاسح للتنوير المصري على النحو التالي:

في الجملة وبإيجاز، ليس للتنوير الراهن سوى مشروع سياسي واحد يطرحه، ألا وهو تعزيز الدولة القائمة، ذلك أنه لا يقدم نقدًا جذريًا للأصولية ولا للدولة القائمة. ولا مشروع لديه ليطرحه على الجماهير ويربط مصالحها بمصالح العلمانية بوصفها قضية تحرر لا تتجزأ. إن التنوير المصري المعاصر لا يتسم بالمعارضة؛ إنه تابع يوالي النظام موالاة موضوعية، ومن هنا فهو مجبرٌ على تكييف مبادئه وفقًا لحاجات النظام، وهو نظام لا يطالب بتنوير حقيقي، إنما يصرخ غاضبًا في وجه الإسلام السياسي، وليس ضد الأصولية، وذلك كله باسم الأمة أو باسم الإسلام «الحقيقي» أو الحرية أو غيرها من الشعارات البراقة... وإن هذه الصرخات لتبرر تدخل الدولة بوصفها حكمًا أو مدافعًا عن حرية الفكر[63].

في مقالته الثالثة، «الوداع الأخير للحرس القديم: أزمة الإنتلجنسيا المصرية وأيديولوجيا الهوية»، يضيف يونس بعدًا تاريخيًا لتحليله لانسلاخ التنويريين عن الشعب وعلاقتهم بالدولة. فهو يرى أن هذه السمات تنبثق من جذور الدولة المصرية التي أسسها محمد علي في عام 1805، وهو ضابط ألباني عَينته السلطات العثمانية حاكمًا لمصر نيابة عنها. هذا الأجنبي، الذي لم يتحدث العربية، قرر أن يبني دولة تخدم طموحاته نحو السلطة وتطلعاته للاستقلال عن العثمانيين. لهذا، جند المصريين في جيش وأرسى دعائم إدارة لتسيير شؤون البلاد. في هذه الإدارة، عيّن المتعلمين بمن فيهم المصريين المحليين الذين سيصبحون في ما بعد موظفين مدنيين في الدولة، وبالتالي سيشكلون، وفقًا ليونس، جذور الإنتليجنسيا المصرية. يعرف يونس الإنتليجنسيا (Intelligentsia) بأنها شريحة من الشعب تكسب عيشها بالعمل الذهني بفضل التعليم وتشتمل على محامين وأطباء

(63) المرجع نفسه، ص 32-33.

ومهندسين ومحاسبين وطلاب جامعات[64]. أما المثقفون (intellectuals) فهم فئة من الإنتليجنسيا تنتج الأفكار وتطورها وتنشرها، وتشتمل على كتاب وصحفيين وفنانين وإعلاميين ورجال دين[65]. كان دور تلك النخبة المتعلمة معاضدة مصالح طبقة الحكم العسكري ووضع الشعب في خدمة هذه المصالح. وقد خُطط لهذا بأن يتم باسم أيديولوجية الدولة، أي الهوية الوطنية. لكن كان على تلك النخبة أن تكافح من أجل مصالحها، لا سيما في علاقتها مع النخبة التركية، ثم بعد ذلك مع الحكام الاستعماريين البريطانيين، الذين فرضوا قيودًا على طموحاتها في مجال المناصب الإدارية والامتيازات. في هذا الكفاح مالت الإنتليجنسيا المصرية إلى مطالب الشعب وزعمت أنها تتحدث باسمه. والحق أنها لم تمثل الشعب قط ولم يكن لها به علاقة[66]. ثم أن أيديولوجية الدولة الخاصة بالهوية الوطنية لم تنبع من الشعب وإنما من الدولة التي لم يكن للشعب يدٌ في إنشائها ولم تقم من أجله، وعليه، فمنذ البداية كانت النخبة المتعلمة التي أنشأتها الدولة لخدمة الدولة، نخبة منسلخة عن احتياجات الشعب وتطلعاته، إذ انحصرت مهمتها في تزويد الدولة بالبِنى الأيديولوجية المتمركزة حول الهوية الوطنية وحقنها بمدارس فكر عالمية تخدم الدولة، بما في ذلك الماركسية والليبرالية والتنوير والحاكمية حسب الحاجة وفقًا للظروف. وما كان العقل أو النقد في أي وقت جزء من هذا التفويض. وهذا يفسر من وجهة نظر يونس سببَ تقيد النقاشات الفكرية في مصر بأيديولوجية الهوية[67]. ومثلما آمن أبو زيد، آمن يونس بأنه حتى مشروعات النهضة تُصورت

(64) للاستزادة بشأن خنوع المؤسسة الطبية للدولة منذ ظهور الدولة المصرية الحديثة، يُنظر: Khaled Fahmy, «Dissecting the Modern Egyptian State,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 47 (2015), pp. 559-562.

(65) يونس، **سيد قطب**، ص 12.

(66) للاطلاع على عرض موجز لأحوال هذه النخبة السابقة ودعواها بالحديث باسم الشعب يُنظر: Anwar Moghith, «Au nom du peuple: La Formation de l'élite en Égypte moderne,» *Le Télémaque*, vol. 39, no. 1 (2011), pp. 31-36.

(67) للاطلاع على مناقشة حديثة للعلاقة بين الليبراليين والإسلامويين وبين الدولة، يُنظر: Ahmed Abdel Meguid & Daanish Faruqi, «The Truncated Debate: Egyptian Liberals, Islamists and Ideological Statism,» pp. 253-288; Khaled Abou El Fadl, «Egypt's Secularized Intelligentsia and the Guardians of Truth,» pp. 235-252; Dalia F. Fahmy & Daanish Faruqi, «Egyptian Liberals, From Revolution to Counterrevolution,» pp. 1-27, in: Dalia F. Fahmy & Daanish Faruqi (eds.), *Egypt and the Contradictions of Liberalism: Illiberal Intelligentsia and the Future of Egyptian Democracy* (London: Oneworld, 2017).

بوصفها مشروعات جاءت من أعلى إلى أسفل، وما الناس فيها إلا وسائل ولم يكونوا قط مبادرين أو حتى شركاء:

> وهنا تدخل أفكار «النهضة» الوطنية أو الإسلامية، مفهومة كعملية عقلية حسابية تقوم بالضبط على تجرد وانتماء الصفوة التى تقود الدولة باسم الهوية؛ النهضة كعمل سياسي تخلقه الدولة، وتوجه الجماهير للانخراط فيه... وهي السمة التي طبعت المشروعات النهضوية المصرية الكثيرة للغاية، والتي تفترض كفاية الذكاء مع الإخلاص للهوية، بمعزل عن السكان الذين يصبحون محض مادة النهضة التي تخطط لها الدولة.
>
> ومن هنا تدور جميع مشروعات النهضة الإنتليجنسوية على اختلافها حول مفهوم الدولة التدخلية القوية، التي تمارس السلطة على السكان، الذين لا يتعدى دورهم كونهم محض مادة النهضة، وقد يقال أيضًا إنهم هدفها... لكنهم ليسوا صانعيها ولا أصحاب القرار فيها[68].

تفسر طبيعةُ البنية التاريخية للإنتليجنسيا المصرية، وفقًا ليونس، انسلاخَها عن الشعب، وتمترسها حول قضايا الهوية، وعلاقاتها الوثيقة مع الدولة. على أنه كان من قدر تلك البنية أن تصل ذروتها في دولة عبد الناصر، التي وسعت القطاع العام ووظفت الصحفيين والباحثين والكتاب في شتى وسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية والتعليمية. وما كان لذلك أن يقع إلا بعد أن سيطر نظام عبد الناصر على معظم تلك المنافذ والمؤسسات، واكتسح المجال العام، وفرض أفكار أيديولوجية الدولة، التي لم تترك مجالًا للمعارضة وما سمحت للنخب الفكرية بالاختلاف[69]. لم يكن ذلك هو الثمن الذي دفعته النخبة مقابل الأمن الوظيفي والمزايا التي تحصلتْ عليها من الدولة فحسب، وإنما دفعت ثمن إيمانها بشرعية وجدوى الدور التنويري للدولة. وبهذه المجاراة الضمنية، وضع المثقفون

---

(68) Abdel Meguid & Faruqi, pp. 59-60.

[نص الاقتباس هذا مستل بالعربية من المقالة الأصلية. (المترجم)]

(69) للاطلاع على دراسة لما حدث لمصير الماركسية المصرية في ظل جمال عبد الناصر، يُنظر: Sherif Younis, «Marxisme et patriotisme dans les régimes militaires de libération nationale: Les 'Officiers Libres' et les communistes égyptiens,» *Cahiers d'histoire: Revue d'histoire critique*, nos. 105-106 (2008), pp. 145-174, at: www.chrhc.revues.org/543

أنفسهم، أو وُضعوا، في موقف الخاضع حيث لم يتمكنوا من تحدي قمع الدولة أو سوء الإدارة أو الفساد. ألم يربطوا مصيرهم بمصير الدولة فكانوا بذلك من الخاسرين عندما عثرت الدولة في عام 1967؟ ومن المفارقات أن الناجي الحقيقي الوحيد في كارثة 1967، حسب يونس، كان الجيش، لا سيما في ضوء «الانتصار» المُدَجّن (mitigate) في عام 1973. وفي ظل نظام السادات وسياساته الليبرالية الجديدة المتآلفة مع الإسلام، سُرِحتْ الإنتليجنسيا المصرية التي كانت عبئًا على الدولة والاقتصاد، فهاجر كثيرٌ من منتسبيها إلى القطاع الخاص بحثًا عن الوظائف التي أفرزتها العولمة أو إلى دول الخليج العربي الناشئة. وآخرون تحولوا إلى إسلامويين احتجاجًا على دولة لم تعد تكترث بخدماتهم. وباغتيال السادات وتنامي الإرهاب الإسلاموي، عاد العديد من المثقفين إلى الدولة، وألقوا باللوم عليها لدورها الديني وتسامحها مع الأصوليين. أما في عهد مبارك، فقد شرع المثقفون يخدمون أيديولوجية الدولة السائدة الجديدة، وهي أيديولوجية أقل عداءً للإمبريالية وإسرائيل، لكنها احتفت بطبقة رجال الأعمال ووادعتْ «الإسلام المعتدل». وهنا فقد أمست إحدى مهامهم الرئيسة هي محاربة الأيديولوجيات الأصولية. ولكن حتى عندما ألقي على كاهلهم تلك المهمة الحاسمة، ما برح النظام يذكرهم بإمكان تسريحهم. ومن هنا يصف يونس وضع الطبقة المثقفة المؤسف من خمسينيات القرن العشرين فصاعدًا على النحو الآتي: «في ظل هذه الصفقة، قبلت الإنتليجنسيا قمع الحريات، وإشاعة الإرهاب، ونهب الريف، وتحمست للأطروحات العربية و'الاشتراكية'[70]، وربطت نفسها ربطًا تامًا بالنظام، الذي قُدر له أن ينهار، ويعاد تشكيله، لتسقط معه هذه الإنتليجنسيا التي أصبحت فجأة زائدة على الحاجة، ولا لزوم لها، ومعوق للتنمية، ومسئولة بشعاراتها الوطنية والعربية والاشتراكية عن الخراب»[71].

شخص الباحث الفرنسي - المصري الراحل المختص في شؤون العالم العربي ومصر آلان روسيون (Alain Roussillon) (1952-2007) ثلاث أزمات

---

(70) في النص الإنكليزي لا هلالين يحيطان بمفردة الاشتراكية. (المترجم)

(71) Ibid., p. 85.

[هذا الاقتباس بتمامه منقول من الأصل العربي. (المترجم)]

كبرى عَصفتْ بالمثقفين العلمانيين المصريين في القرن العشرين[72]، انبثقت جميعها من التوترات بين المثقفين والدولة والمجتمع. نشأت الأزمة **الأولى** بفضل استبداد نظام عبد الناصر السلطوي، حينما أرغمت الدولة المثقفين على خدمة أجنداتها. لم تكن تلك الأزمة، كما يكتب روسيون، أزمة أيديولوجية، لأن الدولة لم تفرض توجهًا فكريًا أو جماليًا رسميًا، لكنها طالبت بأن يُحوسل الجهد الفكري في خدمة «المصلحة العليا» للدولة. وعلى الرغم من موجات الاعتقال التي استهدفت المثقفين، فما برح معظمهم الاعتقاد بأن الدولة تكافح في سبيل المثل التي اعتنقوها، وهي التقدم والتحرير والعدالة الاجتماعية. استهجنوا غياب الحرية لكنهم تماهوا مع غايات النظام النهائية ووجدوا في الدولة مُشغِلًا سخيًا ضَمن رزقهم وسمح لهم بتنفيذ مساعيهم، طالما ظلوا متسقين مع عقيدة الدولة. وانتشرت أشهر النقاشات حول موقف المثقفين من ثورة الضباط الأحرار على صفحات صحيفة **الأهرام** في عام 1961. وكان من بين المشاركين لطفي الخولي وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود وعباس العقاد ولويس عوض ومجدي وهبة وكلوفيس مقصود وعبد الرازق حسن وعبد الملك عودة وصلاح دسوقي ومحمد حسنين هيكل الذي كان حينئذ رئيس تحرير الصحيفة كما كان منظر أيديولوجي لنظام عبد الناصر والناطق الرسمي باسمه[73]. وقد شجب الكتّاب الموالون للنظام، وعلى رأسهم هيكل، افتقار المثقفين إلى الالتزام بالثورة: حتى عندما كانوا يتعاونون مع النظام، فإنهم لم يفعلوا ذلك بقلوبهم وعقولهم في سبيل غايات الثورة، وهي الاشتراكية والتحرر الوطني من الهيمنة الأجنبية، إذ كان المأمول منهم أن يضعوا نظرية شاملة للثورة. وترافع آخرون عن حرية الفكر وقدموا تفسيرات متعددة لغياب الثقة بين المثقفين والنظام. ومن أشهر المعلقين على هذا النقاش المفكر المصري الراحل أنور عبد الملك (1924–2012)، الذي جاء إسهامه تحت عنوان «أزمة المثقفين» (La crise des intellectuels)، وهو فصل في كتابه الصادر في عام 1962 تحت عنوان **المجتمع المصري والجيش**

(72) Alain Roussillon, «Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine,» dans: Gilles Kepel and Yann Richard (eds.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain* (Paris: Éditions du seuil, 1990), pp. 213-258.

(73) محمد حسنين هيكل حرر عدة إسهامات في كتاب **أزمة المثقفين**.

كان عبد الملك ماركسيًا قوميًا، فامتعض من قمع عبد الناصر وحبسه المثقفين واليساريين، بل إنه نفسه اضطر إلى الفرار في عام 1959 إلى فرنسا حيث أمضى بقية حياته باحثًا. وفي تعليقه على النقاش، استهجن إهمال الضباط الأحرار للقيم الإنسانية، بما فيها القيم اليسارية، كما استنكر تصورهم الضيق للمعرفة التي اختزلوها في معرفة أداتية تكنولوجية، وتطهيرهم الجامعات من الأساتذة الإنسانيين الأكفاء[75]. وقد رأى في نداء النظام إلى المثقفين دعوة إلى قومية ضيقة ممزوجة بإسلام حداثي مفترض يعوزه البعد الإنساني.

(74) Anouar Abdel Malek, «La 'Crise des intellectuels',» dans: Anouar Abdel Malek, *Égypte: Société militaire* (Paris: Éditions du Seuil, 1962), pp. 191-218, translated by Charles Lam Markmann as: *Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left and Social Change Under Nasser* (New York: Vintage, 1968).

في حين حظي المجال الأدبي المصري في النصف الثاني من القرن العشرين باهتمام كبير، فإن المجال الفكري، بما في ذلك النقاشات الفكرية الخلاقة، والثقافة والسياسة، لم تحظَ بما يفيها حقها من استكشاف. ولهذا لا زالت الحاجة قائمة لكتابة تاريخ فكري لتلك الفترة. فأفكار مفكرين من طراز غالي شكري (1935–1998)، ولويس عوض (1915–1990) ومجدي وهبة (1925–1991) جديرة بالبحث من كثب. وبالعلاقة مع ذلك، فمن الجدير بالذكر العمل الوثائقي الذي قام به شفيع شلبي وهو إعلامي ومخرج أفلام وناشط سياسي مصري أسس في عام 1981 المركز القومي لتوثيق ثورة مصر ونهضتها وأسس في بدايات القرن الواحد والعشرين الشبكة للناس والأرض (PENtv)، في:
https://bit.ly/2E38apj
وقد سجل ساعات من المقابلات وسجل عددًا من الأفلام عن مفكرين مصريين من تلك الفترة جميعها توثق نقاشات مهمة من تلك المرحلة. والأفلام جزء من مجموعة أعمال سماها **موسوعات أعلام من القرن العشرين**، وكان الهدف منها الحفاظ على ذاكرة القرن العشرين الفكرية والثقافية. وكان أحد هذه الأفلام عن لويس عوض وعنوانه **أوراق العمر** وهو عنوان السيرة الذاتية نفسه لعوض وهو من إصدارات مكتبة مدبولي في القاهرة في عام 1989. أعبر عن شكري للسيد شلبي على عرضه الخاص للفيلم لي في أثناء زيارتي إلى القاهرة.
كثيرٌ من أفلامه لم تطلق بعد حيث يريد لها رعاية من مؤسسات الشعب وقناة شعبية مستقلة هدفها تحرير العقل بتحرير قضائية النيل للتواصل: https://bit.ly/314E9ya
في تلك الأثناء، نشر مقطوعات موجزة من بعض أفلامه على يوتيوب مثل **أوراق العمر** وكان آخر تحديث لذلك في 10 تموز/ يوليو 2017، في: https://bit.ly/3avr6sA
وكذلك فلمه الوثائقي عن الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود (1905–1993) تحت عنوان **أين عقلي؟**، 2 آب/ أغسطس 2014، في: https://bit.ly/3aEgGao

(75) للاطلاع على تاريخ ثري لجامعة القاهرة بما في ذلك عصر عبد الناصر، يُنظر: Donald Malcolm Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

الأزمة **الثانية** وهي أكثر التصاقًا بالأيديولوجية، وفقًا لما يرى روسيون، حدثت في مستهل سبعينيات القرن العشرين حين رفض كثير من المثقفين، إن لم نقل معظمهم، توجهات الدولة في ظل السادات، لا سيما إزاء إسرائيل والسياسات الاقتصادية المتصلة بإشاعة الليبرالية. وفي كلتا الحالتين، وجد المثقفون أنفسهم في تضاد مع أهداف الدولة الكبرى. بيد أن الانسلاخ الأيديولوجي لم يكن مشكلتهم الوحيدة مع الدولة. ففي ظل السياسات الليبرالية، تخلت الدولة عن دعمها المالي السابق للمؤسسات الثقافية، وحرمت المثقفين من الأمن الوظيفي، لكنها ما برحت تتوقع منهم الاصطفاف مع أيديولوجيتها، وزجت بمن لم يخنع في السجون، كما حصل في موجة اعتقالات في عام 1981 بعد أسابيع قليلة من اغتيال السادات. الأزمة **الثالثة**، كما يرى روسيون، حلت بعد ذلك حين أفسحت الدولة المتقهقرة المجال لممولي البحث الأجانب. وقد حرر تقهقر الدولة المثقفين والباحثين من إملاءات الدولة، ولكنه جردهم من وسائل الوصول بأفكارهم إلى الشعب. وهكذا لاح للباحثين المصريين خيار الهجرة فهاجر معظمهم إلى دول الخليج العربي أو عمل في البحث لمصلحة أجندات المانحين الأجانب، لا سيما الأميركيين. وتوسع روسيون في وصف تداعيات هذا الظرف الجديد وإنتاجه المعرفي على علم الاجتماع[76]؛ إذ يرى أنه في النهاية أسفر عن انفصام النشاط العلمي الاجتماعي المصري عن المجتمع كما أسفر عن إعادة حضور الآخر الأجنبي في عملية تحديد طبيعة ذلك النشاط وتقويمه. أكثر من ذلك، ما عاد الإنتاج العلمي الاجتماعي على صلة بأي مشروع مجتمعي ترعاه الدولة، ذلك أن الدولة رغبت عن هذه المشروعات وزهدت فيها. وبحسب تحقيق صحفي صدر تحت عنوان «وصف مصر على الطريقة الأميركية: دعوة إلى فضح التفاصيل الخطرة» في **الأهرام الاقتصادي** في خريف عام 1982، فإن هذا البحث الاجتماعي الذي يتلقى تمويله من الأجانب ويخضع لتقويمهم أنتج «وصفًا أميركيًا لمصر»، على غرار المُنجز الفرنسي الشهير «وصف مصر» الذي شرعت فيه حملة نابليون في

---

(76) Alain Roussillon, «Sociologie et société en Égypte: Le Contournement des intellectuels par l'état,» dans: *Les Intellectuels et le pouvoir: Syrie, Égypte, Tunisie, Algérie* (Cairo: Centre d'études et de documentation économique juridique et sociale (CEDEJ), 1986), pp. 93-138.

يُنظر أيضًا: Abaza, «Social Sciences in Egypt».

عام 1798[77]. أثار التحقيق نقاشًا عامًا حاميًا اضطر الرئيس مبارك إلى المطالبة بتشكيل لجنة وزارية للتأكد من أن مشروعات البحث في خدمة المصالح الوطنية. هنا يكتب روسيون أنه قد نشأ من هذا الانسلاخ الثقافي والاجتماعي والسياسي ما عرف لاحقًا بـ «أزمة العلوم الاجتماعية العربية». إن إحدى المساعي تجاه تفكيك تلك الأزمة هي الدعوة إلى علوم اجتماعية «عربية» أو «إسلامية»؛ ويقصد بها علوم اجتماعية أصيلة لا تخضع للممولين الخارجيين وصانعي القرار الأجانب وليست مغتربة من حيث الفكر والممارسة عن الواقع الاجتماعي الثقافي المحلي. هذه الاستجابة الهُوياتية الأصلانية التوجه أسفرت بدورها عن مشاكل جوهرانية ذاع صيتها بشأن الخصوصية[78].

رمى نظام مبارك (1981-2011) إلى التوفيق بين المثقفين والدولة وإعادة دمجهم في مؤسسات الدولة الثقافية تحت «قيادة» وزير الثقافة فاروق حسني. ويستعرض الباحث المصري المقيم في فرنسا مصطفى الأحنف، مشهدَ المثقفين المصريين في عهد مبارك في بداية ثورة عام 2011، واصفًا إياه بأنه مزيج من شتيت الفاعليين والتيارات ليست النقاشات الظاهرة فيها سوى ألوان من المناجاة الذاتية المنعزلة. وهو هنا يشير إلى انتشار مراكز البحث والمنظمات غير الحكومية وكثرة النقاشات حول «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» و«المواطنة». وعلى الرغم من التنافر والجدل اللفظي، فهو يرى تنامي المؤسسات المنظمة من أجل الاحتجاج والتغيير، والبحث عن «وصف مصري لمصر»[79].

في تحليل لأثر السلطوية السياسية على المثقفين المصريين والعرب نُشر عشية الثورات في عام 2010، قدم الباحث المصري في علم الاجتماع حازم

---

(77) **الأهرام الاقتصادي** (تشرين الأول/ أكتوبر - كانون الأول/ ديسمبر 1982)؛ Roussillon, «Sociologie et société en Égypte,» p. 134;

يُنظر أيضًا: see also: Reid, pp. 217-218.

(78) Roussillon, «Sociologie et société en Égypte,» pp. 129, 133, 138; Roussillon, «Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine,» p. 237.

(79) Mustapha Al-Ahnaf, «Débats intellectuels et intellectuels en débat,» dans: Vincent Battesti and François Ireton (eds.), *L'Égypte au présent: Inventaire d'une société avant révolution* (Paris: Actes Sud, 2011), pp. 1105-1151.

قنديل تفسيرًا يبعث على الحزن[80]؛ إذ يرى أن المثقفين العرب من مدارس الفكر الرئيسة كالقومية والليبرالية واليسارية والإسلاموية كانوا إما متكيفين مع السياسات السائدة لدولهم وإما راغبين عن السياسة وفارين منها إلى الثقافة، ما أسفر عن شح في الفكر السياسي في العالم العربي وغياب رؤية سياسية للخروج من حالة السلطوية القمعية. فالليبراليون، بحسب ما يكتب، انتهى بهم المطاف إلى تبني الليبرالية الجديدة التي جاءت بها حكوماتهم، مؤمنين بأن الحريات الاقتصادية التي قيل لهم إنها ستصاحب الليبرالية الجديدة ستؤدي في النهاية إلى حريات سياسية. أما القوميون العرب فقد هجروا فكرة وحدة العرب السياسية وقصروا طموحهم في التوحيد الثقافي. وأما اليساريون فقد تخلوا عن تقديم الانتقادات الاجتماعية والاقتصادية الملموسة وزجوا بأنفسهم في صراعات عالمية أكثر عمومية وتجريدية؛ وحول الإسلاميون جهدهم إلى المجال الاجتماعي والثقافي، زاعمين أن السياسة ستتبع بشكل طبيعي بمجرد تحويل المجتمع إلى الطرائق الصحيحة للإسلام. وأعتقد أن قنديل يقدم صورة دقيقة للمشهد الثقافي العربي وإن كانت غير مكتملة. وعليه، فإن استكشافي هذا المشهد يبين أن عددًا من المفكرين العرب الصلبين قد بكروا بدءًا من أواخر ستينيات القرن العشرين بالقول بأن السبب الرئيس للتعثر العربي كان سياسيًا وليس ثقافيًا. دعنا نسلم بأن ذلك كان رأي قلة. ومع ذلك، فقد رفعوا عقائرهم معرضين أنفسهم للخطر الشديد فاستنكروا سلطة حكوماتهم العنيفة الفاسدة التي تعوزها الشرعية، كما قدموا تحليلًا بليغًا للواقع الذي كانوا على وعي بعجزهم عن تغييره وحدهم. ويكفي أنهم كانوا شاهدين على عصورهم ويتمتعون بالنزاهة والشجاعة. هنا نتذكر على سبيل الذكر لا الحصر سعد الله ونوس من سورية؛ وأبو زيد من مصر؛ وعبد الرحمن منيف من المملكة العربية السعودية، والعراق والأردن وسورية؛ وفيصل دراج من فلسطين. وعليه، التحول نحو الثقافوية كان بلا ريب ثمرة تأثير الحجر على السياسة الذي فرضه الحكام، ولكنه أيضًا محصلة لعملية البحث عن الذات

---

(80) Hazem Kandil, «On the Margins of Defeat: A Sociology of Arab Intellectuals Under Authoritarianism,» in: Bahgat Korany (ed.), *The Changing Middle East: A New Look at Regional Dynamics* (Cairo: American University Press, 2010), pp. 85-118.

التي أثارتها صدمة عام 1967 وما تلاها. وتلك هي النتائج المفصلية التي توصلت إليها في كتابي **الفكر العربي المعاصر**[81].

في التحليل النهائي، ماذا تفيدنا أنماط التفكيك هذه بدراساتها لنقاشات التنوير المصري في تسعينيات القرن العشرين؟ في الحقيقة، إنها تدلل على أن النقاشات كانت في الواقع صراعات مقنعة على السلطة السياسية والثقافية، وبهذا المعنى فإن خطاب التنوير كان خطابًا شموليًا نخبويًا غرضه السلطة. وكشفت التفكيكات واستهجنت ما يدور من إفك في النقاشات وافتقارها للمصداقية والجوهر كما أنها نددت بالتناقض بين الشعارات التي لا تكف عن الظهور بشأن الحرية والعقل والتسامح وممارسات الحكومة الفاسدة الوحشية. وقد شجبت تلك التفكيكاتُ التناقضَ بين هذه الشعارات وموقف وسلوك المحافظين والنخبويين والإنتليجنسيا التي غالبًا ما يتم احتواؤها. وفشلت هذه النقاشات في معالجة العنف والتعصب اللذين كان من المفترض أن تواجههما، كما أخفقت تلك النقاشات في إنتاج فهم جاد للسبب الرئيس للعنف والتعصب. بل إن الحكومة لم تتردد قط في التلاعب بالدين ومناصرة التعصب ضد الحرية كلما لاءم ذلك أغراضها.

على أن هذه الانتقادات التفكيكية أشارت إلى مركزية ارتباط المثقفين بالدولة وخنوعهم لها، كما نوهت إلى ضرورة شيء من الاستقلال من أجل التفكير العقلاني الحر. وشجبت تلك الانتقادات (criticisms) خيانةَ المثقفين للحرية والديمقراطية وهم الذين زعموا أنهم أبطالها. هؤلاء الذين يزعمون أنهم ديمقراطيون تبين أنهم لم يثقوا بالشعب قط أو أنهم أشركوه إشراكًا فيه احترام له في مشروعات تحرر ملموسة. ونادى تفكيكيونا الثلاثة بتنوير يعتنق قيم الحرية اعتناقًا لائقًا وذلك بممارستها على أرض الواقع الملموس وبإشراك الناس بمن في ذلك مناظريهم باحترام وتواضع. كما نوهت سابقًا، تقوم أطروحتي على أن ما حدث من خلخلة ثورية للنظام الحاكم فتحت مساحات جديدة لمزيد من نشاط التنوير

---

(81) Kassab, *Contemporary Arab Thought.*
تناقش خاتمةُ الكتاب آراء عدد من المفكرين العرب الذين أُجريتْ معهم مقابلات في منتصف بدايات القرن الواحد والعشرين عن أعمالهم ودورهم في مجتمعاتهم.

الفكري على غرار ما دعا إليه أولئك التفكيكيون إلى أن ضربت الثورة المضادة ضربتها المرتدة. مزيدٌ من الدرس لذلك النشاط التنويري في كتابي القادم.

أخيرًا، وبالنظر إلى مركزية الافتراق بين النخب والجماهير في نقاشات التنوير هذه، فما أجدرنا بفتح قوسين بُغيةَ إحاطة اعتراضية موجزة بهذا الافتراق في نقاش تنويري آخر، وهذه المرة من ألمانيا القرن الثامن عشر.

فاصل اعتراضي: النخبوية والتنوير في ألمانيا القرن الثامن عشر

من أشهر نصوص التنوير (Aufklärung) الألماني مقالة كتبها كانط في عام 1784 تحت عنوان «ما التنوير؟» وتُعد بيانًا كلاسيكيًا بشأن التنوير الذي تعرفه بأنه قدرة المرء على استخدام عقله وإرادته لذلك على نحو مستقل دون وصاية. وتفرق المقالة بين العقل «الخاص» (private) والعقل «العام» (public). فالعقل الخاص هو ما يقوم به المرء بوصفه ذي منصب أو وظيفة كأن يكون قاضيًا أو قسًا أو موظفًا مدنيًا؛ أما العقل العام فهو ما يُقدم إلى جمهور قارئ ومشرَك، وهنا لا بد من التسليم بأنه تفريق معاكس للحدس. وفي حين يكون العقل الخاص مدينًا للسلطة السائدة، يتمتع العقل العام بحرية تامة ولا يطيع إلا سلطته. وبخلاف محتوى هذه المقالة، فإن ظروف نشرها تكاد لا تُعرف، فهي تُقرَأ باعتبارها جزءًا من فلسفة كانط المغرقة في التجريد، من دون أي صلة بالواقع الثقافي والسياسي البروسي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وإنما يشار عادةً إلى هذه المقالة في حلقات التنوير العربي، لكن من دون ذكر للسياق البروسي. والحقيقة أنه بالنسبة إلى معظم المساهمين العرب في نقاش التنوير، فإن التنوير يُشير إلى المناكفة بين العلمانية والدين في فرنسا. جرت العادة ألا يؤخذ في الحسبان الطابع الخاص للتنوير الفرنسي ولا تنوع تيارات التنوير الأوروبي وكثرتها.

نُشرت مقالة كانط الشهيرة في مجلة **برلينيشه موناتسشريفت** (*Berlinische Monatsschrift*) (**أي شهرية برلين**) استجابة لنداء المجلة في معالجة مسألة «ما التنوير؟» وقد كانت المجلة على صلة وثيقة بجمعية الأربعاء البرلينية، المعروفة باسم أصدقاء التنوير. وكانت تلك الجمعية إحدى الجمعيات السرية الكثيرة التي

انتشرت في ظل حكم فريدريك الأكبر (1740-1786) المستبد المستنير، إذ أجاز التجمعات الفكرية الحرة. وفي ظل ملكية مطلقة، كانت هذه التجمعات بديلًا من التجمعات وألوان النشاط السياسية الحقيقة. وقد ضمت جمعية الأربعاء البرلينية فقهاء قانون وأدباء وكهنة وموظفين مدنيين يتوقون لمناقشة أفكار التنوير التي لها صلة بأحوالهم الاجتماعية والسياسية. وفي عام 1783، دعا أحد أعضاء الجمعية، وهو اللاهوتي والمصلح التعليمي يوهان فريدريك زولنر (Johann Friedrich Zöllner)، زملاءه ومفكري زمنه لطرح فهم واضح لمفهوم التنوير الذي كان رائجًا في حينه. وكانت الاستجابات وما ولدته من نقاشات قد انبثقت من، كما عكست، الواقع السياسي والثقافي لتلك الفترة الصاخبة في تاريخ أوروبا وألمانيا، التي استغرقت قرنًا كاملًا من الغليان السياسي، بدءًا بثورة إنكلترا المجيدة في عام 1688، وانتهاءً بالثورة الفرنسية في عام 1789. ومن بين المساهمين الكبار في النقاش: كارل فريدريك باهارت (C. F. Bahrdt) ويوهان غوتلب فيخته (J. G. Fichte) ويوهان غيورغ هامان (J. G. Hamann) وفريدريش هينرش جاكوبي (F. H. Jacobi) وإيمانويل كانط (I. Kant) وموسس مندلسون (M. Mendelssohn) ويوهان كارل فيلهلم موهسن (J. K. W. Möhsen) وفريدريك كارل فون موسر (K. F. von Moser) وهارمان صامويل ريماروس (H. S. Reimarus) وكارل ليونارد رينولد (K. L. Reinhold) وأندرياس ريم (A. Riem) وكريستوف مارتن ويلاند (C .M. Wieland) ويوهان فريدريك زولنر[82]. سارت أسئلتها الكبرى على النحو الآتي: هل يشمل التنوير جميع الناس أو المواطنين فحسب؟ (وممن طرحوا هذا التفريق مندلسون وكانط). ما هو مقدار التنوير المتيسر أو المطلوب للموطنين؟ ما هو نمط نشر المعرفة الذي يتطلبه التنوير؟ كم من الاعتقادات والقيم الشعبية يصح مساءلتها بالعقل المستنير من دون الحط من قدر أسس الحياة السياسية والاجتماعية؟ إلى أي مدى يمكن دفع هذه التساؤلات إلى الأمام من دون السقوط في العدمية والفساد الأخلاقي؟ ما هو المقدار المستحسن من حرية الفكر والتعبير؟ هل يجب

---

(82) من الكم الهائل المكتوب عن التنوير الألماني (Aufklärung)، يُنظر: James Schmidt, *What Is Enlightenment?*.

تعرض مقدمته للكتاب خلفية ثرية بشأن نقاشات التنوير لكلٍ من القرن الثامن عشر والعشرين.

أن يكون هناك حدود للتحرر من قوانين الرقابة؟ هل من المستحسن إجراء مراسم زواج مدني خالصة؟ هل حاجات المجتمع تتعارض مع حاجات التنوير؟ ما التنوير في المقام الأول؟ هل من بالإمكان المنافحة عن الفرضيات التي يطرحها التنوير حول أسبقية العقل؟ ماذا عن العواطف والفطرة والغرائز الجسدية؟ هل يمكن للعقل وحده أن يكون مرشدًا واقعيًا أو محلًا للثقة؟ هل يمكن التنويريين أن يصبحوا باسم العقل طغاة جدد؟ وتبادل أنصار التنوير ومناهضوه الآراء بشأن هذه الأسئلة في نقاشات كان يتابعها الملك من كثب الملك ويقرها من آن إلى آخر. والقضايا التي كان يتناولها النقاش والتي كانت أيضًا موضوعات كبرى في نقاشات التنوير العربي وعناوين بارزة في الثورات العربية بما فيها الإلحاد والسلطة والرقابة والتعليم والحكم المستنير والتنوير والعواطف والإيمان وحرية الإعلام والغرائز والقانون والنظام والدستور القانوني والحرية والأخلاق والتقاليد والعنف.

على أن الحرية النسبية التي تسمح بمناقشة هذه القضايا انحسرت بموت فريدريك الأكبر في عام 1786 وتولي خلفه ابن أخيه المحافظ (وبعضهم يرى أنه ظلامي) فريدريك وليام الثاني (Frederick William II) الذي يقال إنه كان ميالًا إلى الصوفية المسيحية. واضطلع مستشاره يوهان كريستوف ولنر (Johann Christoph Wöllner) بدور مهم في تغيير مسار التوجه الليبرالي النسبي الذي بدأه الملك الراحل. وفي عام 1788، أصدر فرمانًا دينيًا لإعادة إرساء دعائم الأرثوذكسية الدينية وقَفّاه بفرمان رقابة يقضي بإسكات النقد ضد الفرمان الأول. وكانت الفكرة وراء الفرمانيين أن الأرثوذكسية والإيمان المسيحي التقليدي لا يمكن الاستغناء عنهما في الدولة البروسية. وقد تُلي هذين الفرمانيين بتدابير ملموسة: فدعي الكهنة للالتزام بالأرثوذكسية القديمة التي خضعت لـ «التحريف» بسبب التنوير وأزيح رأس الكنيسة البروسية، كارل أبراهام زيدلتز (K. A. Zedlitz)، ليحل محله ولنر نفسه.

هكذا كان اللاهوت في صلب نقاش التنوير الألماني. ففي سبعينيات القرن الثامن عشر وثمانينياته طور بعض لاهوتيي برلين تيارًا عقلانيًا عرف باسم نيولوجي (neology) (أي الكلمة الجديدة) نادى بفهم للمسيحية يمكن أن يتماشى مع العقل المستنير بعيدًا من الخرافة والتزمت والتحيز. كان التركيز هنا على

الموقف الأخلاقي والمسؤولية الاجتماعية. وحظي الوحي بالقبول لكنه أُخضع للعقل الإنساني الطبيعي، وفسرت النصوص المقدسة تفسيرًا تاريخيًا نقديًا. كان السؤال: إلى أي مدى يمكن هذا الفهم للمسيحية أن يظل متسقًا مع تعاليم تتمسك ببعد غيبي أخروي جوهري يتجاوز العقل الإنساني الطبيعي؟ هذا اللاهوت العقلاني الجديد تعرض لنقد مفكرين من طراز فريدريش هينرش جاكوبي (Friedrich Heinrich Jacobi) ممن اعتقدوا أن المعالجة العقلانية للدين تؤدي إلى الإلحاد والجبرية واتخذوا من فلسفة باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) مثالًا على ذلك[83]. وأثار فرمان الدين البروسي مزيدًا من النقاشات حول أهمية الاعتقادات العرفية في الدين ودورها في الحفاظ على التماسك والسلم في المجتمع المدني. وكان السؤال هو: ما هو الأس الأكثر تحقيقًا للاستقرار السياسي، الأرثوذكسية أم التنوير؟ وكان المقصود من الفرمان حرمان مفكري التنوير من تطوير ونشر تفسيرات حرة وإبداعية للمسيحية. وعقب نشر كانط كتابه **الدين في حدود العقل وحده** (*Religion Within the Limits of Reason Alone*) هدده فريدريك وليام الثاني بتدابير موجعة إذا واصل الاستخفاف بتعاليم المسيحية.

مع اندلاع الثورة الفرنسية في عام 1789، وحيث ترددت أصداء الأحداث الدرامية في فرنسا المجاورة في جميع أنحاء ألمانيا، لم يستهدف طغيان الدولة النقاشات الدينية فحسب، إنما السياسية أيضًا. في الحقيقة، أججت الثورة في مراحلها المتتالية جميع أنواع المشاعر لدى المثقفين الألمان، بدءًا من الحماسة والإعجاب وانتهاءً بالشجب والاستنكار والخوف، لا سيما خشية الفوضى

(83) للاطلاع على عرض مفصل للنقاش حول فلسفة سبينوزا والإلحاد المعروفة باسم «جدالات وحدة الوجود» (Pantheism Controversy)، يُنظر: Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge: Harvard University Press, 1987; 1993), esp. chaps. 2-4.

أكثر ما يلفت النظر في هذا الصدد هو استقبال فلسفة سبينوزا لدى الفلاسفة العرب الحديثين، مثل المصريين حسن حنفي وفؤاد زكريا. أصدر زكريا كتاب عن سبينوزا في عام 1962 وفي طبعة عام 1983 أضاف تصديرًا مطولًا يقدم فيه فلسفة سبينوزا باعتبارها نظرة مضادة لظلامية الأصوليين الإسلامويين واستبداد عبد الناصر الثوري. وقد قدم فلسفة سبينوزا بوصفها دفاعًا عن العقلانية والعلمانية. ثم تُلي كتاب زكريا الرائد بترجمة حسن حنفي لكتاب سبينوزا **رسالة في اللاهوت والسياسة** الصادرة في عام 1971. للمزيد حول تلقي سبينوزا في تونس، يُنظر: Salah Mosbah, «Spinoza et le problème du théologico-politique en Tunisie,» *Rue Descartes*, vol. 61, no. 3 (2008), pp. 42-50.

والعنف والحرب الأهلية. في البدء ظن البعض بأن الثورة لم تهدد الملكية البروسية التي كانت تتسم بالطابع «الخيري» و«التنويري» بخلاف نظيرتها الفرنسية: وظن آخرون أنه طالما حاول الثوار تقييد انتهاكات الملكية للسلطة بفرض الدستور، فقد استحقوا التعاطف. ونما الخوف على الدولة البروسية مع إعدام لويس السادس عشر في عام 1793، ذلك أن العنف المتصاعد والفوضى المطردة حولا كثيرًا من الحماسة المبكرة إلى خيبة أمل وقلق. ثم ازدادت ضرورة ترتيب الروابط بين قيم التنوير وبين مسار الثورة المريع، أي بين التنوير والنظام المدني والسياسي والثورة والإصلاحات السياسية، وبين تفاعلات الثورة الفرنسية والتقدم الأخلاقي. هل كان بإمكان مناصري التنوير أن يدافعوا عن الثورة، أو قل هل كان دفاعهم سائغًا؟ إن كان الجواب نعم، فما علة ذلك وكيف كان؟ وإن كان لا، هل كان على التنوير أن يتماشى مع الاستبداد؟

رأي المحافظون أن موقفهم تسوغه التطورات المرعبة في فرنسا بينما وجد أنصار التغيير الثوري صعوبة في الدفاع عن موقفهم، ذلك أن هذه التطورات عززت حجة القائلين بالإصلاح التدريجي. وبإيجاز فقد أثرت الثورة الفرنسية على نقاشات التنوير الألماني في الأقل من وجهين: فقد تحدت المبادئ الجوهرية للتنوير كالحرية والعقل والتفكير المستقل والحق في الثورة وأهمية الوقوف في وجه السلطة؛ وبكشفهم أمام أكبر قدر من الرقابة، حيث الدولة الملكية أمست قلقة من التأثير المزعزع للاستقرار لثورة عند الجيران. ويمكن تتبع هذا التأثير المزدوج في بعض التضاربات والغموض في عمل كانط[84]:

1. بعد أن كان كانط مناهضًا للثورة، بدأ يؤيدها في أواخر ثمانينيات القرن الثامن عشر ثم عاد ورفضها في تسعينيات القرن نفسه. الحق، ووفقًا لما كتب كانط بقلمه، فبحلول منتصف ستينيات القرن الثامن عشر، قادته قراءته جان جاك روسو إلى إدراك أهمية المساواة السياسية والاجتماعية، ورفض النخبوية ومناصرة المذهب الجمهوري (republicanism) لأنه أفضل أشكال الحكم، وعد حق التمرد

---

(84) Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), pp. 1-56.

ضد الحكم الظالم التعسفي شرعيًا. مع ذلك، يُعتقَد أنه في ظل ضغط الرقابة الصارم، لا سيما عقب الثورة الفرنسية، لم يُرِدْ كانط أن يثير السلطات ويخاطر بما تبقى من حرية التعبير. وهكذا فقد بدأ بتقييد تصريحاته بالقول إنه بينما يدافع عن حق الثورة، فإنه لا يوافق على وسائلها، أو إنه من أنصار حقوق الإنسان ولكنه ليس مع الثورة.

2. يلوح لنا أن كانط كان موظفًا مدنيًا مواليًا، بوصفه أستاذًا جامعيًا، كما كان من الرعية المعجبة بملكها، فريدريك الأكبر. ولأنه ابن زمانه ومكانه، فلم يؤمن كانط بالتحرك السياسي المنظم وتوقع أن يجيء الإصلاح من الملك الذي وعد باستحداث دستور. ويبدو أن كانط لم يستطع أن يتخيل تمردًا على ملك آزر أفكار العقل والحرية وسمح بالحوار الفكري العلني. نعم لقد غمره أمل في إصلاح على يدي الملك استجابة لهذه الأفكار والنقاشات، ولكن آماله ذهبت أدراج الرياح بموت فريدريك وتولي ابن أخيه[85] الذي لم تكن تعنيه أفكار التنوير. وهذا هو كانط الذي نافح تارة عن الاستخدام المستقل للعقل من دون وصاية ورفض الأبوية حتى لو كان فيها السعادة. ويبدو أنه لا تضارب في وجدانه بين مزاولة الإعمال المستقل للعقل وبين التوقع بأن تتيح السلطة الحاكمة ظروفًا مواتية لذلك الإعمال.

3. على الرغم من تشديد كانط على الفرد المستقل العقلاني بوصفه المنتج للتنوير، فهو يعتقد اعتقادًا راسخًا بحركة التاريخ التي تسير إلى الأمام، وفي قوة العناية الإلهية في إحداث التنوير بمعاونة مستنيري الملوك والأفراد إن أمكنهم ذلك.

تُظهر هذه التناقضات وذلك الغموض في أكثر الأعمال الفلسفية نقدية وعقلانيةً التوترات المحتملة بين الدعوة الحازمة لاستخدام العقل استخدامًا مستقلًا وشاملًا في ضوء التنوير من جهة، ومن جهة أخرى ائتمان قيادات دولة ذوي صفات كاريزمية على مهمة تحقيق الإصلاح والتنوير. أن الثقة في قائد ينذر

---

(85) في النص الأصلي الإنكليزي ورد خطأً أنه ابنه، والصحيح أنه ابن أخيه. (المترجم)

نفسه مخلصًا لأغراض التنوير لا يمكن أن يُعدَّ بأنه أعقل الآليات لتحقيق هذه الأغراض، ومع ذلك يلوح لنا أن كانط، بوصفه واحدًا من خيرة فلاسفة التنوير، راهن على تلك الآلية.

يبدو حتميًا أنه بمجرد أن تحدى التنوير الألماني السلطات الاجتماعية والدينية والسياسية، فقد ظهرت الأسئلة المتصلة بالنخبوية والصحافة وحرية الإعلام والدين والتعليم. وذلك ما كان يشغل معظم المساهمين في نقاشات التنوير في أوروبا بمن فيهم الفلاسفة الفرنسيين، الذين نظر كثيرٌ منهم إلى الشعب نظرة خوف واحتقار ورأوا أنه غير جدير بالتنوير ولا قادر عليه، وإن كان يحتاج إلى تعليم يُوجه في سبيل نظام اجتماعي مستنير. وكان على الدولة المستنيرة أن تنفذ هذا التدريب التعليمي، تلهمها في ذلك أفكار الفلاسفة المستنيرة[86]. والحق أن دور الدولة في تشكيل مجتمع حر ومستنير، من خلال التعليم والنظام وإشاعة العقلانية كان جزءًا لا يتجزأ من المجتمع الغربي منذ عصر التنوير. وربضت التناقضات وألوان الغموض والعلاقات الجدلية المحيطة بهذا الدور وأغراضه التنويرية في صلب ما تلا ذلك من نقاشات التنوير الغربي. كما كانت جزءًا لا يتجزأ أيضًا من نقاشات التنوير العربي، وهي نقاشات فيها ما فيها من التواءات كما هو جلي في النقاشات المصرية والسورية.

---

(86) في ما يتعلق بموضوع التعليم والنزعة النخبوية في التنوير، أرجع أنا إلى: Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals* (Oxford: Polity, 1987), particularly chap. 5.

القسم الثاني

دمشق

الفصل الثالث

نقاشات التنوير في سورية في تسعينيات القرن العشرين اللحظة السيزيفية

رأينا كيف شهدت تسعينيات القرن العشرين نقاشات تنوير حامية في القاهرة، وسنرى أن تلك الفترة نفسها شهدت نشر مقالات وكتب وإصدار مجلات تناقش هي أيضًا التنويرَ في دمشق. وعلى الرغم من أن مغزى الأفكار العامة الأساس كان هو نفسه في القاهرة وفي دمشق، فإن النقاش السوري بظروفه وأهدافه وتركيزه ومستواه وطبيعته كان مختلفًا عن نظيره في مصر. نعم، كانت الغاية المشتركة بينهما العقل والحرية ضد القمع والتعصب، بيد أن المُخاطَبين مختلفين والظروف الميدانية لا تتشابه، لكن ثمة ملاحظات عامة تفيد في تقديم النقاش السوري ووضعه في سياقه مقارنة بالنقاش المصري. **أولًا**، لم يكن الإسلام السياسي في خطابات التنوير السوري الخصم الرئيس، كما هو الحال في التجربة المصرية، إنما كان استبداد الدولة السورية وفسادها ووحشيتها. فقد تعرض الإسلامويون في سورية للاضطهاد والاعتقال والاغتيال قبل بدء النقاشات بعقد من الزمان؛ وأعلن الإسلام السياسي جريمة وإلى حدٍ بعيد اختفى من المشهد السوري. **ثانيًا**، كان المجال العام الذي جرى فيه النقاش السوري يخضع لكثير من القيود، أكثر كثيرًا مما تعرض له النقاش المصري، وذلك محصلة قمع الدولة المنظم لأركان

المعارضة وحركاتها من جميع ألوان الطيف السياسي. **ثالثًا**، الحكومة السورية، وبخلاف نظيرتها المصرية، لم تكن تُعنى في ذلك الوقت بخطاب التنوير. **أخيرًا**، وبحكم الرقابة الشديدة في سورية، فإن أولئك الذين تجاسروا على الكلام لجأوا في الحقيقة إلى لغة عامة مشيرين إلى «المجتمع العربي» و«الدولة العربية» و«الأنظمة العربية» وهلم جرًا. وهكذا، لم تسمَ الأشياء بأسمائها حتى جاء موت حافظ الأسد وتولى ابنه في حزيران/ يونيو 2000. في خطابه التدشيني وعد بشار الأسد بانفتاح على التعددية والتحديث، وشجع ذلك كثيرًا من الأصوات المعارِضة بمن فيهم المتشككين بوعده، أن يصبحوا أكثر دقة في نقدهم، مما أدى إلى تصاعد ما بات يعرف بربيع دمشق، الذي لم يدم إلا قليلًا.

من ناحية أخرى، فإن النهضة وتقويمها باعتبارها مصدر إلهام أو سببًا في فقدان البوصلة والفشل ظلت مركزية في نقاش التنوير السوري كما كانت في نظيره المصري. علاوة على ذلك، أصبحت أسماء بعينها من رواد النهضة مراجع للتنويريين السوريين وكان طه حسين أكثرهم حضورًا. وكانت مسألة النهضة بالنسبة لهؤلاء السوريين، كما كانت من قبل بالنسبة إلى نظرائهم المصريين، أرضية لمناقشة الهوية والتقاليد والتغيير والتحديث والتغريب والعلمنة والنخبوية والتوفيقية.

في الأعوام التي تلت الاستقلال عن الانتداب الفرنسي في عامي 1945 و1946، كانت الحياة السياسية السورية برلمانية، على الرغم مما تلبسها من اضطرابات. على أن الوحدة مع مصر بين عامي 1958 و1961، التي أدت إلى نشوء الجمهورية العربية المتحدة، أنهت السياسات البرلمانية. وفي ظل قيادة جمال عبد الناصر، ألغيت الأحزاب السياسية وقُضي على جميع جوانب الديمقراطية، وما أشبه ذلك بما كان مفروضًا في مصر. بالنسبة إلى المفكرين السوريين مثل طيب تيزيني وميشيل كيلو، كما سنرى، كان اطراح الحياة السياسية لحظة مؤسسة لما جاء بعد ذلك من أنظمة سورية استبدادية. انتهت الوحدة في عام 1961 بانقلاب قاده ضباط جيش سوريون أغضبتهم الأوامر المركزية التي تبين أنها مضرة بالحياة السورية العامة وباقتصاد البلاد. في البداية، سمح هؤلاء الضباط للنخب السورية التقليدية بالعودة إلى السلطة، وعلى الرغم من ذلك لم يستقر لهم

الأمر. في النهاية، استولى الضباط على السلطة، وأعلنوا حال الطوارئ وفرضوا القانون العسكري الذي ظل ساريًا حتى عام 2012 حين حلت محله نسخة من القانون العرفي زُعم أنها تهدف إلى مكافحة الإرهاب. وما برحت الحرب مع إسرائيل تُستخدم باطراد لتسويغ عقود من القانون العرفي، في حين أن إلغاءه بقي مطلبًا تطالب به المعارضة على الدوام[1].

كان الضباط أعضاءً في حزب البعث الصاعد[2]، وزعموا أنهم يحكمون باسمه وفي سبيل غاياته: الوحدة العربية والاشتراكية والحرية. ومنذ تأسس الحزب في عام 1947، برزت تفسيرات مختلفة لتعالميه، وظهرت خطط متباينة لتحقيق أهدافه، ما أدى إلى الانقسام والصراع. مع ذلك، وعلى الرغم من هذه الاختلافات، ظل الطموح قائمًا بشأن الوصول إلى أمة عربية مستقلة موحدة تتمتع بقوى ثقافية أصيلة ومتينة. وكانت الاشتراكية تحررًا من الاضطهاد، لا سيما في نظر الفلاحين والعمال، ونادت باقتصاد الدولة، وكانت الحرية في أصلها حرية من الهيمنة الاستعمارية لكنها كانت تعني أيضًا الديمقراطية داخل ما أصبح لاحقًا الحزب الحاكم الذي سيقود الدولة والمجتمع على الأقل في المرحلة الانتقالية. بيد أن الحزب استأثر بالسلطة وأضحت الدولة محكومة بنظام الحزب الواحد، وهكذا لم تستقر له الأمور؛ إذ ما فتئت المعارضة تنشط من آن إلى آخر في منازعته وفقًا لما نص عليه الدستور السوري في مادته الثامنة. وتحت ضغط الثورة، عُدل الدستور ليؤكد مرة أخرى على التعددية والحكم الديمقراطي[3].

---

(1) للاستزادة بشأن الصراع على السلطة في سورية في خمسينيات القرن العشرين، يُنظر: Patrick Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics, 1945-1958* (Oxford: Oxford University Press, 1965); Patrick Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics, 1945-1958* (London: Tauris, 1986).

(2) للتعرف إلى الخلفية الاجتماعية للجيش الحاكم في سورية في تلك الفترة، يُنظر: Hanna Batatu, «Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling, Military Group and the Causes of Its Dominance,» *Middle East Journal*, vol. 35, no. 3 (1981), pp. 331-344.

يُنظر أيضًا: الوثائقي الذي أصدرته قناة «الجزيرة» الفضائية تحت عنوان **مملكة الصمت**، وهو من كتابة وإخراج صهيب أبو دوله، نشر في 11 آذار/ مارس 2015، في: https://bit.ly/311VGXF

ونشر في 3 آذار/ مارس 2014، في: https://bit.ly/3kRwv23

(3) للاطلاع على عرض لسياسات سورية واقتصادها وثقافتها من العهد العثماني حتى سبعينيات القرن العشرين، يُنظر: André Raymond (ed.), *La Syrie d'aujourd'hui* (Paris: Éditions du CNRS, 1980).

على أن الصراعات والتوترات ما برحت تجتاح البعثيين، فلم يمض عام على توليهم السلطة حتى عم السخط البلاد بسبب غمط الحريات وازدراء الحقوق المدنية وسوء استخدام السلطة. وقمعت التظاهرات واستخدمت القوة لإسكات العديد من أعمال الاحتجاجات[4]، وساد الافتراض أن تؤدي مجموعة متكاملة من السياسات الاقتصادية إلى تقدم الاشتراكية بما في ذلك تدابير التأميم في مجال الزراعة والصناعة، لكنها مزقت قطاعات إنتاج كبيرة وأبعدت كثيرًا من كبار أرباب الصناعات وأصحاب الأطيان ورجال الأعمال، ما أدى في النهاية إلى رحيل رأس المال. في خضم هذه الفوضى، انتزع حافظ الأسد السلطة في عام 1970 وسمى ذلك «ثورة تصحيحية» في مسار البعث، مستهلًا حكمًا دام حتى موته في عام 2000[5]. سعى الأسد إلى استعادة ثقة رجال الأعمال، فاتجه إلى اقتصاد اشتراكي أقل حدة، وكانت ثمرة ذلك رأسمالية تقودها دولة مركزية ضمت إليها متعاونين اقتصاديين لا علاقة لهم بالحكم ودمجتهم في نظام متقن الإحكام والتحكم قوامه الترغيب والترهيب، ما أدى إلى شبكة متنامية من الفساد. صحيح أن بعض القطاعات انتفع من التدابير «التصحيحية»، لكنها لم تمنع اندلاع أزمات اقتصادية كبيرة في أواسط سبعينيات القرن العشرين، وعليه نزلت قطاعات كبيرة من الشعب ممن أضرت بهم هذه التدابير كالنقابات المهنية والطلاب والأحزاب السياسية إلى الشارع احتجاجًا. وفي أواسط ثمانينيات القرن العشرين، عصفت بالاقتصاد مرة أخرى أزمات خانقة عولجت بسياسات ليبرالية جديدة، لم تأتِ بشيء سوى أنها ساهمت في ازدياد الشُقة الاقتصادية والاجتماعية وأدت إلى مزيد تنامٍ في القطاع

(4) للاستزادة بشأن هذه الموجة وغيرها من موجات الاحتجاجات وقمع السلطات الحكومية لها يُنظر مقالة الباحثة في علم الاجتماع، السورية: خلود الزغير، «سوريا في معتقل البعث/ الأسد - قصة وطن (1)»، موقع سوريا حرية (Souria houria) وهو موقع المعارضة السورية، في 18 آذار/ مارس 2012، في: https://bit.ly/2PW0ibI

خلود الزغير، «سوريا في معتقل البعث/ الأسد - قصة وطن (2)»، موقع سوريا حرية (Souria houria)، 28 نيسان/ أبريل 2012، في: https://bit.ly/2DRjIfy

(5) في ما يتعلق بالنخبة، والجيش والطائفية في سورية في ظل حافظ الأسد، يُنظر: Nikolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society Under Asad and the Ba'th Party* (London: Tauris, 1979; 1997).

للتعرف إلى هيكلية الدولة البعثية، يُنظر: Raymond Hinnebusch, *Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant* (Boulder, CO: Westview Press, 1990).

المركنتيلي[6] المقرب من دائرة الحكم. في تلك الفترة، استشرى الفساد وأمسى جزءًا من الاقتصاد السوري[7].

على الصعيد السياسي، أنشأ الأسد في عام 1972 الجبهة الوطنية التقدمية التي كان حزب البعث مكونها الرئيس إضافة إلى عدد من اليساريين المغمورين، وجلهم من حزبي الاتحاد الاشتراكي والشيوعي اللذين رضيا بقيادة حزب البعث وحكمه. وهكذا، اختزلت أحزاب الجبهة إلى أدوات تستخدمها السلطة الحاكمة وأضحت مُثُلهم شعارات دولة جوفاء. بهذا، كانت الجبهة الوطنية التقدمية الجسم السياسي الوحيد في البلاد المسموح له بالمشاركة في الحياة العامة، خدمةً لواجهة النظام الأوتوقراطي التي توحي أنها تشمل الجميع وتعزز التعددية[8]. وفي مرسوم

---

(6) الماركنتيلي نسبة إلى الماركنتيلية، وهي مذهب اقتصادي اشتهر منذ القرن السادس عشر وحتى الثامن عشر، ويقوم على تعزيز ثروة الدولة تحت إشراف التنظيم الحكومي. وكانت للدولة سياسات قاسية ضد من يخالف تعاليم الماركنتيلية التي هي من سمات الدولة المطلقة؛ يترجمها بعضهم بالنزعة التجارية أو حتى الاتجارية. (المترجم)

(7) للتعرف إلى الاقتصاد السياسي لحافظ الأسد في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين يُنظر العمل الكلاسيكي الذي قام به فولكر بيرتس: Volker Perthes, «Stages of Economic and Political Liberalization,» in: Eberhard Kienle (ed.), *Contemporary Syria: Liberalization between Cold War and Peace* (London: Tauris, 1997), pp. 44-71.

يُنظر أيضًا: Volker Perthes, «The Syrian Private Industrial and Commercial Sectors and the State,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24, no. 2 (May 1992), pp. 207-230; Volker Perthes, «A Look at Syria's Upper Class: The Bourgeoisie and the Ba'th,» *Middle East Report*, no. 170 (May-June 1991), pp. 31-37; Volker Perthes, *The Political Economy of Syria Under Asad* (London: Tauris, 1995); Eberhard Kienle, «The Return of Politics? Scenarios for Syria's Second Infitah,» in: Kienle (ed.), pp. 114-131.

للاطلاع على عرض يناقش القطاع الخاص في ظل نظامي الأسد الأب والابن، يُنظر: Bassam Haddad, «Enduring Legacies: The Politics of Private Sector Development in Syria,» in: Fred H. Lawson (ed.), *Demystifying Syria* (London: Saqi; London Middle East Institute, SOAS, 2009), pp. 29-55.

للتعرف إلى ما صاحب سياسات الأسد الاقتصادية من فساد وأهميتها في سلطته السياسية، يُنظر: Yahya Sadowski, «Cadres, Guns and Money: The Eighth Regional Congress of the Syrian Baath,» *Middle East Report*, no. 134 (July-August 1985), pp. 3-8.

يُنظر أيضًا: Yahya Sadowski, «Patronage and the Ba'th: Corruption and Control in Contemporary Syria,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, no. 4 (Fall 1987), pp. 442-461; Yahya Sadowski, «Ba'thist Ethics and the Spirit of State Capitalism: Patronage and the Party in Contemporary Syria,» in: Peter J. Chelkowski & Robert J. Pranger (eds.), *Ideology and Power in the Middle East: Studies in Honor of George Lenczowski* (Durham: Duke University Press, 1988), pp. 160-184.

(8) بشأن نهاية الأحزاب السياسية في سورية والانتخابات البرلمانية السورية في عام 1990، يُنظر:
= Elizabeth Picard, «Fin de partis en Syrie,» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, nos. 81-82

صدر في عام 1980، ألغيت جميع النقابات القائمة وتلك خطوة جديدة في سياسة التنسيق القسري (Gleichschaltung). وكانت نقابة المحامين من أبرز المحتجين على انتهاكات الأسد لحقوق الإنسان[9]. بهذا، غدت غاية الأسد سيطرة كاملة دائمة وأمسى القمع الرد الأساس على أي خلاف. ولهذا الغرض، أسست مؤسسات للتعبئة والحشد في طول سورية وعرضها بما في ذلك مدارس وجامعات ونقابات مهنية ومؤسسات دينية ومؤسسات فنون وإعلام. إضافة إلى ذلك، أُنشئ جهاز شرطة سرية وجهاز المخابرات الشهير وأجهزة عسكرية، وكلها كانت رهن إشارة السلطة المركزية. وهنا تبلور ما يمكن أن يسمى عبادة الأسد فعمت صوره وتماثيله الأنحاء بوصفه قائدًا سرمديًا للبلاد، التي عرفت في حينه بـ«سورية الأسد». وهكذا كان التلاميذ والطلاب وموظفي الدولة وأعضاء النقابات وأعضاء الحزب السياسي المغلوبون على أمرهم يجبرون على الخروج في تظاهرات «عفوية» كلما دعت الحاجة إلى مزيد من إظهار الولاء. ولقد سُمح بنقد قضايا عادية تتصل بموظفين من غير ذوي المستوى الرفيع، أما كبار المسؤولين في هيكل السلطة ولا سيما القائد وعائلته الأقربين والدوائر المتعاونة معهم فقد ظلوا خارج دائرة النقد العلني. وما أقسى التعامل مع نقدٍ كهذا إن حصل. وفي الوقت نفسه عرف النظام كيف «يؤازر» الثقافة ويطوعها لأغراضه، ولربما خلّط على الناس سمات المسموح والممنوع الأمر الذي نجم عنه مزيد عسرٍ على الفنانين والكتاب في تمييز الخطوط الحمراء. وعلى سبيل المثال، فلربما دعم إنتاج أفلام تحتوي على نقد اجتماعي ونشر كتب مخالفة ولكنه منع توزيعها، حتى يتعذر وصولها إلى الجمهور[10]. هذا الشكل الدقيق من الرقابة لم يخنق الإنتاج الثقافي فحسب، إنما

(1996), pp. 207-229; Volker Perthes, «Syria's Parliamentary Elections: Remodeling Asad's Political Base,» = *Middle East Report*, no. 174: *Democracy in the Arab World* (January-February 1992), pp. 15-18.

(9) الزغير، «سوريا في معتقل البعث/ الأسد – قصة وطن (2)».

(10) الباحثة الأميركية المختصة في الأدب المقارن ميريام كوك (Miriam Cooke) تحلل هذه الرقابة الثقافية التي يمارسها النظام والتي لا يمكن تبينها بسهولة بالعين المجردة رغم أنها فعالة، وترى بأن النظام قد «يكلف البعض بإعلان النقد» بينما يحتفظ بسلطة تتخلص من مخرجات ذلك النقد. يُنظر: Miriam Cooke, *Dissident Syria: Making Oppositional Arts Official* (Durham: Duke University Press, 2007).

[صدر هذا الكتاب بالعربية عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: ميريام كوك، **سورية الأخرى: صناعة الفن المعارض**، ترجمة حازم نهار، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018). (المحرر)] =

أسكت المعارضة العلنية وقتل السياسة الأمر الذي نجم عنه تشظي (atomization) المجتمع حيث فقد الناس الثقة بعضهم ببعض، ولم يعد بمقدورهم التعبير عن آرائهم من دون أن يعرضوا أنفسهم للوشاية وما يتبعه من عواقب[11].

= للاطلاع على دراساتها عن الفن والثورة بعد الثورة السورية، يُنظر: Miriam Cooke, *Dancing in Damascus: Creativity, Resilience, and the Syrian Revolution* (London: Routledge, 2016).

(11) تحلل الأميركية ليزا ويدين (Lisa Wedeen)، وهي باحثة في العلوم السياسية، آليات عمل وآثار تلك النزعة القمعية القائمة على عبادة شخص ما في كتابها *Ambiguities of Domination* **(التباسات السيطرة)**. وترى بأن النظام يُكره الناس على أن يتصرفوا وكأنهم يحبون القائد ويطيعونه. لكن إدراك الناس بأنهم مُكرهون على إظهار ما لا يعتقدون هو بالنسبة إليها أقصى تجلٍ لسلطة النظام. وفي الصفحة 131 تكتب: «لأن المعارضة المنظمة لا تحظى بأي تسامح، فإن اللغة والشجاعة اللتين يحتاجهما الناس للحديث مع بعضهم تضعان أسس ما يمكن أن يسفر في النهاية عن معارضة منظمة. لكن نكتة أو عنوان فيلم أو رسمًا كاريكتوريًا تعد ذات أثر من الناحية السياسية ليس لاحتمال أن تفضي إلى تحديد، أو تساعد في الأقل في بلورة، معايير قياس التقلبات السياسية المستقبلية فحسب؛ ففي اللحظة التي يتناقل فيها الناس النكتة ويدوي الضحك في الغرفة، يكونون قد تخلصوا من العزلة والتذرر (Atomization) اللذين أنتجهما سياسات فلسفة «كما لو» (as if). وهنا يؤكد الناس في ما بينهم أنهم مجندون ضد إرادتهم، وأن عبادة الزعيم لا يمكن الإيمان بها، لكنها ذات سلطة. مع ذلك، ويا للمفارقة، فإن هذا الوعي الجمعي المشترك بالطاعة القسرية هو ما يجعل عبادة الزعيم ذات سلطة. وبعبارة أخرى، فإن عبادة الأسد ذات سلطة، من جهة لأنها غير قابلة للتصديق. والتصرفات المخالفة هذه يمكن أن تناهض التشظي والانعزال اللتين تنتجهما سياسة «كما لو»، ولكن هذه التصرفات تفصح بدورها عن آلية أخرى من آليات العبادة الخاصة بالانضباط، أي الطرق التي تعتمد من خلالها العبادة على الطاعة الخارجية التي تنتج من عدم إيمان كل مواطن. ولو أن عبادة الأسد تضبط المواطنين من خلال مظاهرات مستمرة تتبدى فيها الطاعة الخارجية، وإذا كانت الطاعة الخارجية تعتمد على استسلام واعي بذاته للسلطة، فإن الوعي بالظروف المشتركة لعدم الإيمان يعيد إنتاج هذا الوعي بالذات الذي لا يمكن لسياسة «كما لو» أن تستدام بدونه».

يُنظر أيضًا مقالتها عن الموضوع: Lisa Wedeen, «Acting 'As if': Symbolic Politics and Social Control in Syria,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, no. 3 (July 1998), pp. 503-523.

وفي مقابلة لها («New Texts Out Now») عن مقالتها المنشورة في عام 2013 تحت عنوان «Ideology and Humor in Dark Times» (الأيديولوجيا والظرافة في أزمنة الظلمة) التي تناقش ردات الفعل على السلطة في ظل الرئيس الجديد، تلخص رأيها المنشور في كتابها *Ambiguities of Dominaiton* **(التباسات السيطرة)** على النحو الآتي: لمدة طويلة من حكم الأسد (1970-2000) رسمت له صورة المسيطر والموجود في كل مكان. في الصحف والتلفزيون والفعاليات كانت مناقب الأسد تحمد باعتباره «الوالد» و«الفارس الهمام»، بل وباعتباره الصيدلي الأول «premier pharmacist». مع ذلك، فإن معظم السوريين، بمن فيهم أولئك الذين أنشأوا الخطاب الرسمي، لم يكونوا يؤمنون بتلك المزاعم. وقد سأل كتاب *Ambiguities* السؤال التالي: لماذا يضيع نظامٌ مواردَ شحيحة على عبادة شخص تقوم شعائرها على الإجلال رغم أنها تفتقر بجلاء إلى المضمون؟ ويخلص الكتاب إلى أن عبادة حافظ الأسد في سورية نشطت ليس لإنتاج اعتقاد أو التزام عاطفي، كما =

حصلت أول موجة قمع في أواخر سبعينيات القرن العشرين ضد المتظاهرين في أنحاء البلاد، لكنها استهدفت بالدرجة الأولى جماعة الإخوان المسلمين المسلحة التي شنت حملة عنف ضد النظام شملت عمليات اغتيال وتفجير[12]. ولم يكن صراعهم مع النظام في أصله سياسيًا أو اقتصاديًا إنما كان دينيًا وطائفيًا، ذلك أنهم ارتأوا أن النظام ليس إسلاميًا، وإنما طائفيًا علويًا قمع الأغلبية السنية. وكانت ردة الفعل الشهيرة في غاية القسوة على الحركة ومشروعاتها، من ذلك خبر مجزرة حماة سيئة الصيت في عام 1982 وتدمير مناطق واسعة من المدينة تحت قيادة أخي الرئيس رفعت الأسد. كانت الحصيلة عشرات الآلاف من القتلى ومثلهم من المعتقلين والمعذبين والمقتولين شنقًا. كانت النتيجة حل الجماعة في سورية وتجريم عضويتها. لكن القمع لم يُحصر في الإسلامويين، بل شمل الشيوعيين والبعثيين العراقيين المنافسين. وفي ثمانينيات القرن العشرين، اعتقل الآلاف بسبب آرائهم السياسية عقدًا أو أكثر من الزمان في الأغلب ولأسباب تعسفية في ظروف قاسية بتغطية من القانون العرفي والقضاء المُسيس[13]. عقب هذا القمع الوحشي، ظهر عدد قليل من خطابات التنوير في تسعينيات القرن الماضي، حين ارتخت قليلًا قبضة السلطة بعد أن أرست دعائم حكمٍ قوامه الإرهاب والإسكات[14].

= يفترضهما تصور فيبر عن الشرعية، وإنما لتحديد شكل طاعة الناس ومضمونها. وراء فوهة البندقية ووراء حدود غرف التعذيب، نهضت عبادة الأسد كأداة للضبط من شأنها أن تولد سياسات مداجاة شعبية يتصرف من خلالها المواطنون كما لو أنهم أجلوا قائدهم. وباكتساح الحياة اليومية برمزيات توجيهية مارس النظام شكلًا من أشكال السلطة التي لا يمكن تبينها على الرغم من أنها فاعلة. واستعملت العبادة لفرض الطاعة وتأمين التواطؤ وعزل السوريين بعضهم عن بعض ولإيجاد خطوط إرشادية عامة للكلام والسلوك في العلن.

يُنظر: Lisa Wedeen, «New Texts Out Now: Lisa Wedeen, Ideology and Humor in Dark Times: Notes from Syria,» (Interview), *Jadaliyya*, 29/1/2014; Lisa Wedeen, «Ideology and Humor in Dark Times: Notes from Syria,» *Critical Inquiry*, vol. 39, no. 4 (Summer 2013), pp. 841-873; Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria* (Chicago: University of Chicago Press, 1999; 2015).

(12) للاستزادة بشأن الإسلامويين السوريين وتاريخهم وأيديولوجيتهم ومواجهتهم مع الدولة وأيديولوجيتها العلمانية، يُنظر: Hans Günter Lobmeyer, «Islamic Ideology and Secular Discourse: The Islamists of Syria,» *Orient*, vol. 32, no. 3 (1991), pp. 395-418; Hanna Batatu, «Syria's Muslim Brethren,» *Middle East Report*, no. 110 (November-December 1982), pp. 12-20.

(13) للاستزادة بشأن التلاعب بالقضاء والقمع، يُنظر: Reinoud Leenders, «Prosecuting Political Dissent: Courts and the Resilience of Authoritarianism in Syria,» in: Kienle (ed.), pp. 169-199.

(14) للاستزادة بشأن أوضاع المعارضة في تسعينيات القرن العشرين، يُنظر: Hans Günter Lobmeyer, =

إن تبدّى أن الداخل السوري مستقر ولاح أنه هدأ من دون تحقيق اختراقات في مجالي الاقتصاد والتنمية، فقد أصبح نظام الأسد ذا شأن مهم في الجغرافيا السياسية الإقليمية؛ إذ تلاعب بالمشهدين اللبناني والفلسطيني بمنتهى القسوة والبراعة. ثم حازت سورية اعتراف القوى العالمية أنها قوة إقليمية ناشطة، ومفاوض فطن صبور في الصراع العربي - الإسرائيلي. لم يكن للداخل أن يثير اهتمام من هم في الخارج أو في الأقل لم يكن على جدول أعمالهم طرح أسئلة بشأنه.

في الجزء الأول من تحليلي لخطابات التنوير السورية، سنستكشف معًا مفاهيم ومجازات ووقائع الظلمة والنور في خطابات أحمد برقاوي وميشيل كيلو وممدوح عدوان وبرهان غليون وعبد الرزاق عيد وصادق جلال العظم وطيب تيزيني. وسننظر إلى الضوء الذي ألقاه الباحث الفرنسي المتخصص في علم الاجتماع ميشيل سورا (Michel Seurat) على طبيعة فاعلية النظام السوري في أوائل ثمانينيات القرن العشرين. وفي المبحثين الثاني والثالث، سنعالج اثنين من رواد التنوير السوري السيزيفيين[15] (Sisyphean) وهما سعد الله ونوس وفيصل دراج. وسنناقش مجلة **قضايا وشهادات** بوصفها منتدى للتنوير السوري السيزيفي.

الظلمة والنور في سورية في تسعينيات القرن العشرين برقاوي وسورا وكيلو وعدوان وغليون وعيد والعظم وتيزيني

تَصلح مقالة أحمد برقاوي «ما التنوير ؟»[16] المنشورة في مجلة **الطريق** اليسارية اللبنانية أن تكون مدخلًا ملائمًا للمشهد السوري في ما يتعلق بالنور والظلمة. كان برقاوي ذو الأصول الفلسطينية أستاذًا للفلسفة في جامعة دمشق في ذلك الوقت.

«Al-dimuqratiyya hiyya al-hall? The Syrian Opposition at the End of the Asad Era,» in: Kienle (ed.), = pp. 81-96.

(15) سيزيف شخصية من الأساطير اليونانية تتميز بالدهاء، خدعت آلهة الموت فعوقبت بحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه مرة بعد مرة، وهو رمزٌ للعذاب الأبدي وهذا محل العلاقة بالنص. (المترجم)

(16) أحمد برقاوي، «ما التنوير؟»، **الطريق**، العدد 3 (أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 1996)، ص 4-11. أعيد طباعته في: أحمد برقاوي، **مقدمة في التنوير (العلمانية - الدولة - الحرية)**، ط 2 (دمشق: دار معد، 1998)، ص 13-31.

يستهل مقالته بالإشارة إلى تكرار ظهور سؤال التنوير في القرن العشرين في العالم العربي بما يحمله من سمات القرن التاسع عشر ويرى أن علينا فهم فكرة التنوير هذه من خلال تقصي الظلمة الذي ظهر في طياتها هذا السؤال. وليس بوسعنا الإجابة عن هذا السؤال في ما يتعلق بطبيعة التنوير، بحسب ما يكتب، بالرجوع إلى إيمانويل كانط أو جان جاك روسو أو حتى إلى فرح أنطون (1874–1922)، وهو أحد أعلام النهضة ممن نافحوا عن العلمانية والعقلانية والحرية، وإنما علينا الحفر في الظلمة التي نعانيها الآن وهنا، واستخراجها منها. فقد فشل اللجوء إلى الغرب وإلى التقاليد السابقة في إيجاد إجابات، وعليه يخلص إلى القول: «إذًا فلنبحث في ظلامنا من أجل صوغ تنويرنا»[17]. وعلى سبيل توضيح طبيعة تلك الظلمة، يشير برقاوي إلى تفكك عملية بناء الأمة في العراق وغيره من بلدان العالم العربي حيث تتراجع المجتمعات من أجسام سياسية قومية إلى مجتمعات مصغرة أولية كالقبيلة والجماعات الدينية. ويشير إلى المستبدين والأصولية الدينية ويعرج على الجزائر ومصر وفلسطين والسودان من دون ذكرٍ لسورية. فعملية التشظي (fragmentation) الارتكاسية مؤشر مهم بالنسبة إليه على فشل الدولة في أن ترتقي إلى مستوى طاقات الشعب وإمكاناته وطموحاته. وفي هذه السياق، يكتب أن التنوير يتكون من كشف هذا الواقع وتفسيره من ناحية وطرح رؤية بديلة لا تكون فيها الدولة عائقًا في تحقيق طموحات الشعب من ناحية أخرى. وبهذا يكون التنوير نقدًا متواصلًا للوضع الراهن مع استعياب سياقه التاريخي، من دون إضفاء أي قدسية عليه. والدولة بحسب ما يرى فاعل مهم في هذا الوضع الراهن. فشأن التنوير أن يسهم في تنمية الفاعلية الواعية في الناس والمجتمعات. وليس المطلوب أن نرفض الدولة بالمعنى الطوباوي أو الفوضوي، وإنما علينا أن ننادي بدولة تنسجم مع هذه الفاعلية التي لا يمكن أن تتحقق إلى حين يجتمع الناس أحرارًا بعيدًا من ولاءاتهم الأولية من أجل إنشاء مجتمع مدني قوامه الأحزاب والنقابات المهنية والنوادي والجمعيات ومن ثم يعمل على تأسيس دولة عقلانية يمكن محاسبتها ومراقبتها. ولهذا السبب يصبح التنوير محلًا للصراع بين الدولة القائمة والمعارضة التي بسبب من ضيق أفقها لا تتناغم مع التنوير.

---

(17) المرجع نفسه، ص 5.

لا يقف التنوير في مواجهة صنمية الدولة فحسب، إنما يناهض أيضًا صنمية اللاهوت الإسلامي وفكرة الحاكمية التي تنكر العقد الاجتماعي وتُستغل في قمع حرية العبادة. ويسعى اللاهوت الإصلاحي إلى مواءمة الدين والمجتمع وتفعيل الشرائع الدينية التي تحترم التغيير، وبحكم طبيعته النقدية يكاد يقترب من التنوير، لكنه لا ينفك عن العقائد الدينية، وهنا يفترقان لأن التنوير بطبيعته دنيوي. ومن شأن التنوير أن يساعدنا في فهم دور الوعي الديني في السلوك السياسي والاجتماعي. وفي النهاية، لا يتوقف التنوير عن نقد أفكاره التي جاء بها حتى لا يقع في جبريتها وجبروتها. ينبغي أن يكون نقدًا متصلًا للواقع ولتمثيلاتنا له، ولا بد له من أن ينزع الصنمية عن التاريخ والدولة واللاهوت، بل عن الأفكار ذاتها.

جواب برقاوي عن سؤال «ما التنوير؟» يركز على ثلاثة مفاهيم يرى أنها مفصلية في التنوير السوري، ألا وهي: الدولة والمجتمع المدني والأصولية الإسلامية. يقوم التنوير السوري على التضاد بين الدولة والمجتمع ويموضع التأثير التخريبي للدولة على المجتمع في ظل النظام الطاغي. ولهذا يدعو إلى إنشاء مجتمع مدني، على ما في ذلك من لأواء في سبيل مواجهة هذا التأثير. على أن هاتين المفردتين، الدولة والمجتمع المدني، كانا في صلب ربيع دمشق حين مالت الكفة إلى الإصلاح برهة من الزمن لم يتصل حبلُها. وما برحت تلك المفردات تطبع الثورة السورية الدرامية بطابعها حتى بعد مضي عقد من الزمان عليها.

لكن، أي وسيلة اتخذتها الدولة لتناهض المجتمع؟ في تلك الأعوام، لم يتمكن برقاوي من تبيان مشكلات الدولة تفصيلًا وتعيينًا، ويقيننا أنه لم يكن بمقدوره كذلك أن يُفصل القول في مشكلات الدولة السورية. لكن الباحث ميشيل سورا الباحث الفرنسي في علم الاجتماع (1947–1986) فصل في هذا الشأن قبل برقاوي بعشر سنين، ولعله دفع حياته ثمنًا لذلك.

في عاميْ 1983 و1984، نشر سورا مقالتين في المجلة الفرنسية **إسبري** (*Esprit*) تحت اسم مستعار هو جيرار ميشو (Gérard Michaud) يحلل فيهما طبيعة نظام الأسد بعد ما وقع من قمع في أواخر سبعينيات القرن العشرين وأوائل ثمانينياته. ظهرت **الأولى** تحت عنوان «الدولة المتوحشة: سورية بين عاميْ

1979 و1982» وظهرت **الثانية** تحت عنوان «إرهاب الدولة، والإرهاب ضد الدولة: الحالة السورية»(18). وكما تشير العناوين، فإن السمة الأساس للدولة السورية، بحسب سورا، هي البربرية، أي الاستخدام الجامح للقوة الوحشية في سبيل الحفاظ على سلطة حافظ الأسد الذي استأثر بالدولة لذاته.

في هاتين المقالتين، يرى سورا أن محاولات وصف نظام الأسد في ضوء ثنائيات بسيطة مثل اليسار مقابل اليمين أو الريف مقابل المدينة أو الأقلية مقابل الأغلبية أو المعارضة بين المجتمعات الطائفية والطبقات الاجتماعية، تعجز عن إيجاد وسيلة لفهم آليات عمل هذا النظام. وهكذا، يرى أن النظام يعمل باللجوء إلى التلاعب الكلبي (cynical) بهذه العوامل ويستغلها للإبقاء على جميع الطوائف والطبقات والمناطق والأديان تحت السيطرة لمنفعة الحاكم. ولربما تعرضت هذه الجماعات للتهديد والتقسيم والإغراء بالتعاون مع النظام. أوجز المفكر السوري طيب تيزيني القول بشأن طريقة العمل هذه حين قال: يجب أن يُفسَد من لم يفسد بحيث يصبح الجميع ملوثًا ومدانًا تحت الطلب. ويلاحظ سورا أن النظام السوري بمزجه الفساد بالقمع أصبح نقيض الدولة ومهر بختمه عملية إجهاض مشروع الدولة الحديثة برمته. فالحاكم وخدمه المذعنون تصرفوا كجماعة نهبت كل شيء ولم تترك شيئًا. وبعد ثلاثة عقود، نجد أن الباحث في العلوم السياسية والمراقب الحريص لأحوال الدولة السورية توما بييريه (Thomas Pierret) يتفق مع وصف سورا للدولة السورية التي يرى أنها ليست من الناحية الفنية استبدادًا عسكريًا ولا دولة بوليسية ولا دولة الحزب الواحد، لأنها لا تدار بيد الجيش ولا قوات الأمن أو مؤسسات الحزب. إنها في الواقع تدار بيد حلقة من الناس تجمعهم مصالح مشتركة يقودهم الرئيس(19). ولم يعرف منطق هذه الجماعة

---

(18) نشرت بعد مقتله في: Michel Seurat, *Syrie, l'État de barbarie* (Paris: Le Seuil, 1989), pp. 15-52.

ترجم إلى العربية: ميشيل سورا، **سورية الدولة المتوحشة**، ترجمة أمل سارة ومارك بيالو، تقديم برهان غليون وجيل كيبل (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

(19) يُنظر: Thomas Pierret, «Syrie: État sans nation ou nation sans état?,» dans: Anna Bozzo and Pierre-Jean Luizard (dirs.), *Vers un nouveau Moyen-Orient? États arabes en crise entre logiques de division et sociétés civiles* (Rome: Roma Tre-Press, 2016), p. 185.

للاطلاع على دراسة نشرت حديثًا عن آثار هذا الحكم القائم على العنف الممنهج، يُنظر: Salwa Ismail, *The Rule of Violence: Subjectivity, Memory and Government in Syria* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

أي التزام أيديولوجي؛ إنما تصرف باستخدام العنف ليس داخل البلاد فحسب إنما في الإقليم، مستخدمًا ما أطلق عليه سورا «دبلوماسية الإرهاب». ويرى أن الغرب تغاضى عن هذه الدبلوماسية بسبب ما تقدمه من خدمات لتوازن القوة في المنطقة، كما تجاوز عن العنف الداخلي، بما في ذلك الإرهاب الذي نزل بحماة باسم الطبيعة العلمانية للنظام (وهو ما لم يختلف كثيرًا عن المواقف الدولة إزاء الوضع في ثورة عام 2011). ذلك أن نظامًا علمانيًا يبقى أفضل من حكم ديني استولى لتوه على الحكم في إيران وبإيجاز، فإن القواعد الثلاثة الناظمة لنظام الأسد هي: فرق تَسُد، وأفسد تَسُد، وأرهب تَسُد، وغايته الاستيلاء على كل شيء والتحكم بكل شخص.

اختطف الجهاد الإسلامي سورا في عام 1985 في بيروت ضمن حملة خطف للأجانب شنها في ذلك الوقت إسلاميو لبنان حين كان تحت سيطرة سورية، وأعلن خاطفوه موته في عام 1986، لكنه في الحقيقة مات قبل ذلك نتيجة غياب العناية الصحية[20].

كتب سورا أن المعارضة السورية أدركت أن ما كانت الحاجة إليه ملحة هو استعادة السياسة والمؤسسة الديمقراطية. فحتى أواخر سبعينيات القرن العشرين كان يمكن للمرء أن يسمع شيئًا من النقد الجريء للنظام وسياساته وأسلوب حكمه. ولكن في عقب الأزمة الاقتصادية الخانقة أواسط السبعينيات وظهور حركات الاحتجاج التي اجتاحت البلاد بحلول نهاية العقد، تواصلت الحكومة مع قطاعات متعددة من المجتمع كي تشركها، بحسب ما افتُرض في حينه، في

---

(20) للاستزادة بشأن محنته شاهد الفلم الوثائقي الذي أخرجه المخرج السوري عمر أميرلاي تحت عنوان **في يوم من أيام العنف العادي، مات صديقي ميشيل سورا** (فرنسا/ لبنان، 1995)، ج 3، في:
https://bit.ly/2PWOLJ6

عن كتاب سورا، يُنظر: «سورا... الدولة المتوحشة: الكتاب الذي أودى بحياة مؤلفه»، برنامج «مُنعَ من النشر»، قناة أورينت (تلفزيون المعارضة السورية)، 18/ 10/ 2017، في: https://bit.ly/3iMb2FU

وقد أصدر تلفزيون الجزيرة فيلم من جزأين في سلسلته الوثائقية **خارج النص، ميشيل سورا يكشف الدولة المتوحشة في سوريا**، الجزء الأول أذيع ونشر بتاريخ 11 آذار/ مارس 2018، في:
https://bit.ly/3kWEsmO

كما أذيع الجزء الثاني ونشر في 18 آذار/ مارس 2018، في: https://bit.ly/323ZLKe

حوار بشأن الحلول. ودعت الجبهة التقدمية الوطنية النقابات للاجتماعات بما فيها اتحاد الكتاب العرب في سورية[21]. ومن إحدى الاجتماعات تيسر لنا الاطلاع على تسجيلات لتصريحات أدلى بها مثقفان سوريان بارزان، هما ميشيل كيلو وممدوح عدوان[22]، تميزت بجرأتها ولعل ذلك سبب في عدم تكرار هذا الاجتماعات بعد ذلك مطلقًا.

فقد صرح كيلو (ولد في عام 1940)، وهو ناشط يساري وكاتب رأي ورائد من رواد المعارضة السورية، بوضوح لا لبس فيه أن الجبهة إنما أُسستْ لقمع القوى السياسية المستقلة ولخصاء جماعات المصالح ولم يرَ فيها الناس ممثلًا يصدح بمصالحهم. ولكن المسألة المركزية في رأيه هي مسؤولية سياسات النظام وتدابيره التي أدت إلى الكوارث تحت بصر الجبهة واستحسانها. وهنا أضاف كيلو ضرورة تمحيص العلاقة الحقيقية بين الجبهة والنظام.

الطريف، يقول كيلو، أن هذه النقاشات يراد لها أن توحي وكأن جل ما هنالك بعض الزلات وشيء من الخلل والمشكلات الفنية التي تطرأ من آن إلى آخر، وإلا فإن توجه قيادة البلاد السياسي كان على الجملة قويمًا. ولا بأس أن تستحضر المؤامرات الخارجية. صحيح أن كيلو أقر بوجود مؤامرات ضد الشعب السوري،

---

(21) للاطلاع على تاريخ اتحاد الكتاب السوريين الذي بدأ عام 1951 تحت اسم تجمع الكتاب السوريين ثم أصبح اتحاد الكتاب العرب في سورية في عام 1954، يُنظر: Alexa Firat, «Cultural Battles on the Literary Field: From the Syrian Writers' Collective to the Last Days of Socialist Realism in Syria,» *Middle Eastern Literatures*, vol. 18, no. 2 (2015), pp. 153-176.

هنا تناقش فيرات معارك الاتحاد الأدبية والأيديولوجية والسياسية التي جرت بين خمسينيات القرن العشرين وسبعينياته، حيث تبين كيف أن بعض الكتاب فهم الدعوة للالتزام بالواقعية الاجتماعية على أنها دعوة لطاعة الحكم السلطوي وكيف أن كثيرًا من الكتاب اتجهوا بعد عام 1967 إلى التأمل الذاتي والاستقلالية في التفكير مع الابتعاد عن النظر إلى وظيفة الأدب باعتبارها وظيفة اجتماعية ابتداءً. للاستزادة عن المؤتمر التأسيسي للعام 1954، يُنظر: Eros Baldissera, «The Founding Congress of the League of Arab Writers (Damascus 1954) According to the Periodical «Al-taqafa al-wataniyya»,» *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 18: *Literary Innovation in Modern Arabic Literature, Schools and Journals* (2000), pp. 121-140.

(22) كلمة ميشيل كيلو في مؤتمر اتحاد الكتاب العرب المنعقد في دمشق في عام 1981، 1 تموز/يوليو 2011، في: https://bit.ly/2YbfFl7

وكلمة ممدوح عدوان في المؤتمر نفسه، 1 تموز/يوليو 2011، في: https://bit.ly/347sb8X

وعلى الرغم من أن التسجيل يقول إن المؤتمر عقد في عام 1981، فإنه عقد في عام 1979.

وأن إسرائيل بلا ريب مسؤولة عن إحداها، لكن تلك لم تكن المؤامرة الوحيدة. إن غياب الحريات والحياة السياسية الناجمَيْن عن الوحدة مع مصر كانت مؤامرة أخرى حاسمة، كما كان حرمان الشعب من الحق في الانتخاب من أنكى ثمار هذا الغياب. خسرت سورية، وهي في حومة أزمة طاحنة، مشاركة شعبها السياسية. ولم تكمن المشكلة في زلات فنية وأخطاء آنية، إنما في بنية الدولة المعيبة، وذلك واقع ما فتئ ساريًا قصدًا وعمدًا على مدى العقود الماضية بحسب ما يعتقد. تجلت عواقبه الوخيمة ملموسةً في التعليم والعناية الصحية وعديد القطاعات الاقتصادية، كما تجلت ألوان الفشل الذريع هذا في القضايا التي ادعى النظام أنه يؤازرها كالوحدة العربية والاشتراكية. وإذ أحس الشعب بذلك كله، لم يكن بإمكانه إلا أن يناصب هذا الكيان العداء. لم يكن مسموحًا لكل من هو خارج النظام والجبهة بالمشاركة في عملية صناعة القرار، فلم يكن للحوار أي معنى. وفي النهاية، أكد أنه قدم هذا النقد للتاريخ وليخلي مسؤولية الشعب ويبرئه من التواطؤ الذي قد يلتصق به في ما يتصل بتوجهات قيادة البلاد. اعتقل كيلو في مستهل ثمانينيات القرن العشرين وقضى في السجن عامًا ونصفًا، غادر بعدها إلى فرنسا. ثم عاد إلى سورية ونشر مقالات معارضة في الصحافة العربية خارج سورية[23]. وبعد عقد من ذلك، شارك في ربيع دمشق كما سنرى. في عام 2005، وقع إعلان دمشق الذي طالب بإصلاحات حكومية جذرية، ثم إعلان بيروت – دمشق في عام 2006 الذي نادى بتطبيع العلاقات بين لبنان وسورية، تعترف الأخيرة بموجبه بسيادة لبنان واستقلاله، ونادى بتأسيس علاقات دبلوماسية بين البلدين. وسرعان ما اعتقل في إثر ذلك وظل في السجن ثلاث سنوات ومعه عدد من الموقعين على الإعلان. وحين اندلعت الثورة السورية، غادر البلاد ليصبح متحدثًا مركزيًا

(23) بين منتصف تسعينيات القرن العشرين ومنتصف العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، كتب كيلو بغزارة في الصحيفة اللبنانية اليومية **النهار** التي فتحت صفحات الرأي فيها والملحق الثقافي لرواد المعارضة السورية. كان ذلك تصرفًا شجاعًا من صاحبها ومحررها غسان تويني (1926–2012)، وهو صحافي ودبلوماسي لبناني بارز، حيث كان لبنان في تلك الفترة تحت السيطرة السورية. واصل ابنه جبران تويني (1957–2005) السير على خطه السياسي نفسه كرئيس للصحيفة بين عامي 2000 و2005 وهو عام اغتياله بسيارة مفخخة اتهمت السلطات السورية بتفجيرها ردًا على سياسته المناهضة للأسد. ولا زالت المقالات التي كتبها كتاب سوريون في ذلك العقد من الزمن بحاجة إلى جمع ودراسة.

باسم الثورة السورية وعضوًا في الائتلاف الوطني السوري في عام 2013 فترة قصيرة[24].

أما ممدوح عدوان (1941–2004) فكان شاعرًا وروائيًا ومسرحيًا سوريًا بارزًا كما كان من أجسر المعارضين للنظام. وفي اجتماع عقد في دمشق في عام 1979 بمشاركة اتحاد الكتاب العرب والجبهة الوطنية التقدمية، بدأ عدوان حديثه بالقول إن الجبهة ومن ورائها النظام دعت إلى الاجتماع لوجود فجوة بينها وبين الشعب، ولوجود أزمة صدقية سببها إفك النظام وبغيه. وقال إن التقارير بشأن الحرب لم تكن وحدها جديرة بعدم الثقة، بل كذلك تقارير الأرصاد الجوية. فكانت وسائل الإعلام بوصفها صوت النظام تزخر بالأكاذيب، وقد كذب النظام لأنه خشي الشعب وخاف أن يكتشف هذا الشعب الحقيقة.

من ناحية أخرى، أهمل النظامُ الشعبَ. على سبيل المثال، لم يفسر لماذا اتخذ من النظام العراقي في لحظة ما عدوًا وفي أخرى لم يتخذه عدوًا. وحين اعترف النظام من خلال الجبهة أو حزب البعث أن بعضًا من سياساته أسفرت عن نتائج سيئة، لم يعتذر للشعب. وأصبحت قصص الفساد أمرًا شائعًا من دون أن يتحمل النظام أو الأحزاب السياسية أي مسؤولية. ولم يوضح المسؤولون أسباب انتشار الفساد بهذا الحجم أو لماذا لا يمكن إيقافه. بدلًا من ذلك، فإن الناس الذين انتقدوا هذه المثالب اتهموا بالخيانة. وأكثر من ذلك، لم يُقَل شيء عن انتهاكات الجيش والاستخبارات. على سبيل المثال، أشار عدوان إلى سرايا الدفاع التي أسست للدفاع عن النظام وكانت تحت قيادة أخي الرئيس رفعت الأسد، ومارست القمع في حماة. وفي عام 1984، دُمجت في النظام تحت اسم اشتهر بالشين وهو الفرقة الرابعة والحرس الجمهوري بعد أن أجبر رفعت على مغادرة البلاد عقب صراع مع أخيه الحاكم. وكانت الفرقة الرابعة والحرس الجمهوري تحت قيادة ابن حافظ الأسد، ماهر الأسد، المعروف أنه من أقسى أبناء تلك العشيرة، وله يدٌ طُولى ضارية في إخماد ثورة عام 2011.

(24) للاطلاع على ظروف التحاق كيلو بالائتلاف الوطني السوري وانفصاضه عنه، يُنظر: ميشيل كيلو، «لماذا تركت الائتلاف»، **العربي الجديد**، 25/ 12/ 2016.

يكفي أن يذكر المتحدث اسم سرايا الدفاع ليعد ذلك جرأة غير مقبولة حتى قبل أن يحصل قمع ثمانينيات القرن العشرين الفظيع. وقد استهجن عدوان صمت النظام عن طبيعته الطائفية وسلوكه الفئوي، ولئن أقر، بحسب ما قال، أن في الناس ميلًا إلى الطائفية، لكن أن يساهم النظام في استشرائها فلم يكن ذلك بالشيء المريح. وأخيرًا عبر عن سخطه على صمت النظام على شبكة الامتيازات السارية في الجيش وأجهزة الأمن. وكانت هذه القضايا هي ما سيؤدي في النهاية إلى انفجار البلاد بعد ثلاثة عقود، بعد أن تولى بشار السلطة في عام 2000، وحين أجهضت جميع مساعي الإصلاح.

واصل عدوان التركيز على هذه القضايا في شعره وروياته ومسرحياته التلفزيونية وكتاباته الأخرى. وفي كتابه **حيونة الإنسان** الصادر في عام 2003[25]، عالج ظاهرة التوحش والقمع واعتياد القمع والتعذيب. ويُستلهم القسم **الأول** من الكتاب من الأدب العالمي ومن بعض الدراسات العلمية الاجتماعية لهذه القضايا. ويتحدث القسم **الثاني** عن العنف والفساد بلغة توحي أنه يتكلم على سورية تلميحًا لا تصريحًا. وهنا يحلل ظاهرة الشبيحة وهم عصابات من المجرمين الذين يعملون لمصلحة مسؤولين كبار في النظام ويسمح لهم بالسرقة والتهريب وتعذيب الناس. كانت هذه العصابات فوق القانون، مما يبرهن أن تطبيق القانون كان رهينًا لنزوات الأقوى. ويصف أساليب نظام فاسد طاغٍ وآثارها على المجتمع والأفراد. وفي التصدير يشير إلى فقرة أوردها في كتابه الصادر في عام 1985 تحت عنوان **دفاعًا عن الجنون: مقدمات** وكان قد ألفه بعد عدة سنوات من اجتماع اتحاد الكتاب[26]، وهو عبارة عن مقدمات كتبها لأعمال مختلفة جميعها تحتفي بالاختلاف والجنون والثورة ضد عالم اتسم بأعلى درجات الخنوع أو البغي. ويتجه تمجيده إلى الجنون الإبداعي والفني كما ورد في مقالة عن الرسام السوري لؤي كيالي (1934-1978) الذي عانى الاكتئاب والاضطراب العقلي. وتسير الفقرة التي اقتبسها من الكتاب على النحو الآتي:

---

(25) ممدوح عدوان، **حيونة الإنسان**، ط 2 (دمشق: دار قدمس، 2004). في مسرحية عدوان **الغول** على سبيل المثال يفصل القول في ظاهرة الاستبداد حين يشير إلى الحاكم العثماني المتوحش جمال باشا الذي حكم الولايات السورية بين عام 1915 ونهاية الحرب العالمية الأولى.

(26) ممدوح عدوان، **دفاعًا عن الجنون: مقدمات** (بيروت: دار النديم، 1985).

كان لدى الإنسان حلم جميل حول نفسه. وكان يصبو إلى السمو على شرطه الإنساني. ولكن تتالي الأحوال فتح في هذا الحلم جرحًا. وبدأ الحلم ينزف ويضمحل. وراح يتخذ، مع ضموره، أشكالًا وتسميات.

وبين حين وآخر ينتبه الإنسان إلى خسارته الفاجعة، هذه، فيدرك أنه صار يجهد لمنع نفسه من الانحدار من مستواه الإنساني إلى مستوى الحيوان. وحين يقاوم تتخذ مقاومته نوعًا من أنواع الجنون[27].

إن الصرخة التي أطلقها أولئك السوريون الذين تمردوا ضد نظام الأسد في عام 2011 والمتجلية في الإعلان الأيقوني الشهير: «أنا إنسان، ماني حيوان، وهدول كلُن متلي»، يمكن النظر إليها على أنها ردة الفعل القصوى «المجنونة» على عملية عانى فيها الإنسان هدر إنسانيته عقودًا طويلة. تكونت هذه العملية، كما رأينا، من تعليق المعايير الاجتماعية والسياسية، وإخبار الناس أنه لا يمكن أي مبدأ أخلاقي أو معياري أن ينظم العلاقة معهم ولا سبيل إلى ذلك سوى قوة الحاكمين الغاشمة التي بدورها تحدد مصاير البشر. صدرت صرخة «أنا إنسان، ماني حيوان» من المواطن السوري محمد أحمد عبد الوهاب على التلفاز في الشهور الأولى من الثورة السورية، حين أتى به الجنود مع أبناء قريته وأجبروهم على الاستلقاء على وجوههم في ميدان القرية وربطوا أيديهم وراء ظهورهم وشرعوا يدوسون عليهم ويضربونهم على رؤوسهم ويجبرونهم على تقبيل أحذية معذبيهم ولعقها. طار الفيديو في الآفاق على وسائل التواصل الاجتماعي ورآه الناس على الفضائيات العربية. كان من التسجيلات الأولى التي توثق قمع الثورة السورية، كما أصبحت صرخة عبد الوهاب أيقونة للثورة السورية والتقطت ذلك التشديد المجنون على الإنسانية البسيطة في وجه الوحشية[28].

لم تتجلَ هذه الوحشية في أي مكان كما تجلت في عالم السجون السورية

(27) عدوان، **حيونة الإنسان**، ص 16. [هذا الاقتباس بتمامه مستل من النسخة العربية الأصلية للكتاب. (المترجم)]

(28) الفنان الرقمي السوري نهاد ندم حول صورة لعبد الوهاب: «أنا إنسان ماني حيوان»، 1 أيلول/ سبتمبر 2012، في: https://bit.ly/3gclXqV

يُنظر أيضًا موقعه: /www.nihad.me

الساحق، حيث وصل تعطيل المعايير السياسية والاجتماعية والإنسانية إلى أمداء بعيدة. ويلقي أدب السجون السورية المتنامي والذي بدأ في الظهور في أواخر تسعينيات القرن العشرين الضوء على «وحشية الدولة» التي لاحظها سورا في أوائل الثمانينيات من القرن ذاته. هذا الخلل الاجتماعي الجذري الذي صممه النظام وطبقه لعقود دمر في المحصلة كثيرًا من النسيج المجتمعي والأخلاقي والثقافي والاقتصادي والسياسي في البلاد. ولا ريب في أن الضرر أصاب المعارضة المستترة بقدر ما أصاب المجتمع برمته. وبالنسبة إلى عدد كبير ممن نجوا من عالم السجون السورية فإن عنف النظام الضاري ضد الثوار بعد عام 2011 مستمر إلى جانب العنف ضد المعتقلين في السجون السورية. وسواء قبل الثورة أم بعدها، لم تكن فكرة المعارضة، بَله الثورة، مقبولة لدى دولة الأسد. فالتمرد ضد المعاملة الوحشية والإخضاع بالقوة كان يلقى مزيدًا من الوحشية. وبهذا المعنى، تتضمن مذكرات السجن تأملات مستبصرة بشأن طبيعة نظام الأسد ومنطقه[29].

---

(29) أدرج هنا مختارات تلك الأدبيات: المفكر السياسي اليساري السوري والطبيب ياسين الحاج صالح، **بالخلاص يا شباب! 16 عامًا في السجون السورية** (بيروت: دار الساقي، 2012). الناشط السياسي السوري آرام كرابيت **الرحيل إلى المجهول** (الإسكندرية: دار جدار، 2009). الناشط اليساري والكاتب والطبيب السوري راتب شعبو، **ماذا وراء هذه الجدران؟** (بيروت: دار الآداب، 2015). للمزيد عن حياة المؤلف وتجربة السجن والتحليل السياسي يُنظر مقابلة له أذيعت على التلفزيون الفرنسي 24 في برنامج «ضيف ومسيرة»، 8 آذار/ مارس 2016، في: https://bit.ly/3iSDPc1

يعمل البراء السراج محاضرًا في علوم الأحياء في جامعة ستي كوليج بشيكاغو وله كتاب **من تدمر إلى هارفارد: رحلة سجين عديم الرأي** ([د. م.]: أمازون، [د. ت.])، في: https://bit.ly/3iM4abB

وقد اتهم السراج بأن له ميول إسلامية. للاطلاع على العلاقة بين تجاربه في السجن وردة فعل الدولة العنيفة على الثورة، يُنظر مقابلته في برنامج مخصص في معظمه لتجارب السوريين في المعتقلات وهو تحت عنوان **يا حرية**، تلفزيون سوريا (تلفزيون المعارضة)، 12 تموز/ يوليو 2018، في: https://bit.ly/3kR2j7a

الناشط اليساري والناشر السوري لؤي حسين، **الفقد: حكايات من ذاكرة متخيلة لسجين حقيقي** (دمشق: بترا للطباعة والنشر والتوزيع، 2006). الناشط اليساري والروائي السوري مصطفى خليفة، **القوقعة: يوميات متلصص** (بيروت: دار الآداب، 2008). لمقتطفات بالإنجليزية من الرواية، يُنظر:
https://bit.ly/2Fqrs8s and https://bit.ly/3116J3o

يُنظر أيضًا: R. Shareah Taleghani, «Book Review: A Memoir Novel of Tadmur Military Prison, Review of Al-Qawqa'a [The shell], by Mustafa Khalifeh,» *Syrian Studies Association Bulletin*, vol. 14, no. 2 (2009), at: https://bit.ly/3aBg59d

للمزيد أيضًا عن روايته يُنظر مقابلته مع الكاتبة السورية ديما ونوس في برنامجها «أنا من هناك»، قناة أورينت (تلفزيون المعارضة السورية)، 19 تموز/ يوليو 2015، في: https://bit.ly/342PnoS =

من بين الناجين من السجون السورية ياسين الحاج صالح (ولد في عام 1961). وكان عمره واحد وعشرون عامًا وكان طالبًا في السنة الثالثة في كلية الطب في حلب حين اعتقل في عام 1980 لتعاطفه مع فصيل الحزب الشيوعي

= واستمع أيضًا إلى مقابلته الإذاعية مع جبر بكر على إذاعة ألوان إف إم وهي من إذاعات المعارضة، 19 كانون الثاني/ يناير 2015، في: https://bit.ly/3awXWt4

للاطلاع على دراسة أكثر عمومية لأدب السجون السورية، يُنظر: R. Shareah Taleghani, «Vulnerability and Recognition in Syrian Prison Literature,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 49, no. 1 (February 2017), pp. 91-109.

الناشط السياسي اليساري والشاعر والروائي فرج بيرقدار، **خيانات اللغة والصمت: تغريبتي في سجن المخابرات السورية** (بيروت: دار الجديد، 2011) و**الخروج من الكهف: يوميات السجن والحرية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013). للمزيد عن حياته وتجربته في السجن والكتابة، يُنظر مقابلته المنشورة في جزأين تحت عنوان «تغريبة الشعر الأولى: فرج بيرقدار - تغيرنا»، تلفزيون أورينت، الجزء 1، 19 آذار/ مارس 2015، في: https://bit.ly/310tcxE

والجزء الثاني، 8 أيار/ مايو 2015، في: https://bit.ly/311FbuM

الكاتب المسرحي اليساري السوري غسان الجباعي، **أصابع الموز: قصص صغيرة** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1994). للاطلاع على أعمال الجباعي، بما فيها كتاباته عن السجن، يُنظر: Miriam Cooke, «Ghassan al-Jaba'i: Prison Literature in Syria after 1980,» *World Literature Today*, vol. 75, no. 2 (Spring 2001), pp. 237-245.

كاتب القصة القصيرة اليساري السوري إبراهيم صموئيل **رائحة الخطو الثقيل** (دمشق: دار الجندي، 1988). في بقية كتاباته يضرب عادة مقارنة بين الخوف والقمع في السجن وفي البلاد، أو «السجن الأكبر»، بحسب ما يسميها الناجون من السجون. يُنظر على سبيل المثال مجموعاته الأخرى من القصص القصيرة، **النحنحات** (دمشق: دار الجندي، 1990) و**المنزل ذو المدخل الواطئ** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002).

الناشطة السياسية اليسارية والنسوية حسيبة عبد الرحمن، **الشرنقة** ([د. م.: د. ن.]، 1999). يُنظر مقابلتها التي أجرتها في عام 2005 «حوار مع الروائية حسيبة عبد الرحمن»، **الحوار المتمدن**، 21 تموز/ يوليو 2005، في: https://bit.ly/2Q2aL5w

هبة الدباغ واحدة من اثنين من عائلتها نجيا من مجزرة حماة، لأنها كانت في السجن وكان أخوها خارج البلاد. كتابها **خمس دقائق وحسب: تسع سنوات في سجون سورية** ([د. م.: د. ن.]، 1995)، يعد من أوائل مذكرات الاعتقال في السجون السورية.

الروائية السورية روزا ياسين حسن أصدرت وثائقي تحت عنوان **نيغاتيف: من ذاكرة المعتقلات السياسيّات** (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2008). يستند إلى تجارب سجينات سياسيات إسلاميات ويساريات في تسعينيات القرن العشرين.

للاطلاع على تجارب ميشيل كيلو في السجون السورية، يُنظر: ميشيل كيلو، «قصص أخرى من عالم الأشباح»، **الشرق الأوسط**، 3/ 10/ 2012. =

الذي رفض الانصياع للنظام. أمضى 16 عامًا في السجون السورية، كان آخرها في تدمر. وأكمل دراسته في عام 2000 عقب الإفراج عن في عام 1996. اليوم هو

= للاستزادة بشأن مذكرات سجن تدمر، يُنظر: R. Shareah Taleghani, «Breaking the Silence of Tadmor Military Prison,» *Middle East Report*, no. 275: *Inside the Inside: Life in Prison* (Summer 2015), pp. 21-25; R. Shareah Taleghani, «The Cocoons of Language, the Betrayals of Silence: Contemporary Syrian Prison Literature, Human Rights Discourse, and Literary Experimentalism,» Ph. D. Dissertation, New York University, 2009.

وللاطلاع على تجربة محتجز لبناني في سجن تدمر، يُنظر: علي أبو دهن، **عائد من جهنم: ذكريات من تدمر وأخوته** (بيروت: دار الجديد، 2012)، وعن تجربته وكتابه:«سجناء الرأي اللبنانيين في السجون السورية»، مقابلة مع ديما ونوس ولقمان سليم، برنامج «أنا من هناك»، 25 نيسان/ أبريل 2016، في: https://bit.ly/2EczKQE

لمشاهدة فيلم عن سجن تدمر كما خبره بعض الناجين، يُنظر: Monika Borgmann and Lokman Slim, *Tadmor* (Lebanon, 2016), at: https://bit.ly/3kTYYo0

للاطلاع على فيلم وثائقي يعيد زيارة سجن تدمر مع ياسين الحاج صالح، وفرج بيرقدار والمسرحي السوري غسان الجباعي، يُنظر: هلا محمد، **رحلة إلى الذاكرة** (2006)، 1 آب/ أغسطس 2012، في: https://bit.ly/2FrTikF

للتعرف إلى أثر مدة السجن الطويلة على عائلات المعتقلين، يُنظر: Mohammad Ali Atassi, «The Other Prison,» *Al-Jadid*, vol. 10, no. 9 (2004).

نشرت بنسختها الأصلية في: **النهار** (الملحق الثقافي)، 11/ 7/ 2004. أبوه نور الدين الأتاسي كان رئيس سورية بين عامي 1966 و1970، اعتقله حافظ الأسد حين استولى على السلطة مدة 22 عامًا ليموت بعد شهورٍ قليلة في باريس التي طار إليها ليتلقى علاجًا عاجلًا.

يُنظر أيضًا: «Riadh al-Turk: In and Out of Syrian Prison,» Interview by Mohammad Ali Atassi, *Al-Jadid*, vol. 10, no. 49 (2004).

وظهرت المقالة العربية في: **القدس العربي**، 23/ 12/ 2002.

رياض الترك (ولد في عام 1930) معارض سوري بارز اعتقل عدة مرات منذ عام 1952 وكان آخرها في عام 2002 وكانت أطول مدة هي التي قضاها من عام 1980 إلى 1998 قضى معظمها في العزل الانفرادي. كان الأمين العام للحزب الشيوعي السوري، ورفض جزءٌ منه الولاء لحافظ الأسد. يُنظر فيلم محمد على الأتاسي الذي ظهر في عام 2001 تحت عنوان **ابن العم** والمنشور في 23 آب/ أغسطس 2012، في: https://bit.ly/3avprU5

لمزيد حول الترك، يُنظر: Lutfi Haddad (ed.), *Riad al-Turk: Mandela Suryia* (Newburgh, IN: Jozoor Cultural Foundation, 2005).

للاطلاع على دراسات في أدب السجون السورية بعمومه، يُنظر: Rita Sakr, «'We Would Meet Them One Day, and Call Them to Account for Their Oppression': Post-2005 Prison Writings in Syria,» in: Rita Sakr, *«Anticipating» the 2011 Uprisings: Revolutionary Literatures and Political Geographies* (London: Palgrave Macmillan, 2013), pp. 71-99; Miriam Cooke, «The Cell Story: Syrian Prison Stories After Hafiz Asad,» *Middle East Critique*, vol. 20, no. 2 (Summer 2011), pp. 169-187.

للاطلاع على تعذيب النظام السوري وقتله لمن له علاقة من الناس بثورة عام 2011، يُنظر: «Syria: Stories Behind Photos of Killed Detainees,» report, Human Rights Watch, 16 December 2015, at: https://bit.ly/3h5xpWj =

أحد أهم المفكرين والكتاب السوريين. وإذ يستذكر وقائع اجتماع عام 1979 بين الجبهة واتحاد الكتاب، الذي انعقد بعد فترة وجيزة من اعتقال ميشيل كيلو، يشير إلى تسجيل عُممَ كوثيقة سرية تتحدى «الحقيقة الرسمية»، سُمي الشريط «شريط الجبهة»[30]. أهم من ذلك في اعتقاده أن هذا الاجتماع مَثَّلَ نقطة ميلاد المثقف السوري، الذي يُعرَف أنه شخص يحظى برأس مال رمزي يسخره في الشأن العام، ويجهر من خلاله بالحقيقة في وجه السلطة، وهو الأمر الذي قام به ميشيل كيلو، بحسب ما يعتقد، في ذلك الاجتماع واستمر في القيام به حتى اعتقاله الثاني.

في تحليله ظروف هذا الاجتماع، يعتقد الحاج صالح أن النظام رأى مواجهة تلوح في الأفق مع الإسلامويين فأراد أن يفوز بمؤازرة المثقفين العلمانيين أو غير الإسلامويين، كما توقع منهم مهاجمة الإسلامويين وإلقاء اللوم عليهم في أزمة البلاد. مع ذلك، فإن هؤلاء، ومعظمهم لا يتعاطف مع الإسلامويين ككيلو وعدوان، هاجموا النظام واستهجنوا فظائعه. فما أهمهم في الواقع هو دحض أي شكوك قد تشي بتوافقهم مع النظام على ما يفترض أنه نظام قيم علماني مشترك بينهم وبينه. وهنا ليس سوى المفكرين الحقيقين المستقلين، مثل كيلو وعدوان، يمكنهم أن ينبروا لنقد النظام. وما أقل من يتمتع بهذا الاستقلال من المثقفين السوريين، وهو شرط لا غنى عنه لمن يريد أن يعارض النظام[31]. على أن ما نشب بين النظام والإسلامويين من عداوة، قد استهوى كثيرًا من المثقفين غير الإسلامويين فاستكانوا لهذا التوافق الملتبس مع النظام. ويرى الحاج صالح أن

= ويُنظر تقرير المنظمة نفسها للعام 2015: «If the Dead Could Speak: Mass Deaths and Torture in Syria's Detention Facilities,» Human Rights Watch, 16 December 2015.

وثمة كتاب في هذا المضمار مستوحى من هذه التقارير وهو: Garance Le Caisne, *Opération César: Au Coeur de la machine de mort syrienne* (Paris: Éditions Stock, 2015).

يُنظر: لو كان (Le Caisne)، مقابلة مع أنس أزرق، برنامج «المنعطف»، تلفزيون سوريا، 7 آب/ أغسطس 2018، في: https://bit.ly/2Y6Dzhm

يُنظر أيضًا: Amnesty International, «End the Horror in Syria's Torture Prisons,» at: https://bit.ly/2Y3Hmw7; *Report from Amnesty International to the Government of the Syrian Arab Republic* (London: Amnesty International, 1983), at: https://bit.ly/2E86BpS

(30) ياسين الحاج صالح، «ميشيل كيلو وولادة المثقف السوري»، **السفير**، 3/ 6/ 2006.

(31) هذا يتفق أيضًا مع فهم كيلو للمثقف. يُنظر: ميشيل كيلو، «المثقفون السوريون ليسوا حزبًا»، **النهار**، 9/ 9/ 2002.

هذا الالتباس، أحد العوائق التي تحول دون تشكل نمط معارضة يسود في سورية. ومن الواضح أن الشروط لم تكن مواتية لتطوير مثل هذا النمط، لكنه يستدرك قائلًا إن المعارضة لم تكن قط خيار المستريح ومن ينشد السلامة.

في عام 2013، شدد كيلو على أهمية الاستقلالية الفردية كي يكون نشاط المثقف فاعلًا. ففي مقالة له بعنوان «مثقف التغيير»، تحدث عن ظاهرتين تجلتا في السنوات الأخيرة في سلوك المثقفين العرب: **الأولى**، ابتعادهم التدريجي من الانتماءات الحزبية، وكذلك من السياسة بمعناها الضيق، والتصاقهم بتجاربهم الشخصية؛ **والثانية**، انخراطهم على نحو أوسع في المجتمع المدني الذي فُهم على أنه مجتمع المواطنين الأحرار. واعتقد كيلو أن كلا التطورين منح الأفراد مساحة أكبر من الحرية والتأثير في الشأن العام في مجتمع مضطهد يسعى نحو الحرية[32]. وكان ثمرة ذلك أنهم بدأوا يصبحون مثقفي تغيير.

يكتب الحاج صالح أن بعد مرور عام على اجتماع عام 1979، اختفى المثقفون. حُكم على كيلو بالسجن عامًا ونصف العام، وماجت موجة من الاضطهاد والرقابة والاعتقالات دشنت ما أصبح يعرف لاحقًا باسم «مملكة الصمت»[33]: مثقفون في السجن، وآخرون في المنافي، وغيرهم كممت أفواههم،

(32) يُنظر: ميشيل كيلو، «مثقف التغيير»، **الدوحة**، العدد 56 (آذار/ مارس 2013).

(33) هذا النظام القائم على الصمت أثر في جميع أشكال التعبير بما في ذلك الأدب. تصف الشاعرة والكاتبة السورية الأميركية مهجة كهف في مقالة لها بعنوان «The Silences of Contemporary Syrian Literature» (طبقات الصمت في الأدب السوري المعاصر) الوضع على النحو الآتي: يتخلق الأدب السوري المعاصر في بوتقة نظام شمولي لا يفلت منه أحد. فالصمت بطبقاته المتعددة والمراوغة واللغة المجازية غير المباشرة والحنايا والفجوات كلها سمات صارخة في الكتابة السورية وطبائع التفكير وتقنيات الكتابة الهيابة التي تطورت في أثناء عصر، السيطرة فيه، وفي سورية على نحو غامر للغاية أكثر من أي بلاد عربية أخرى اللهم ما عدا العراق وربما، ليبيا، للحكومات السلطوية ذات السياسات الرقابية الكثيفة والتدابير العقابية الحادة. إن طبقات الصمت في أعمال ألفت الإدلبي أخاذة وموجعة؛ أما ألوان صمت الماغوط فمريرة متهكمة تجتاحها غصة؛ أما الصمت المفزوع المسحور المتواطئ فهو من خصال أدب زكريا تامر. الأدب السوري اليوم يرعبه ما لا يستطيع أن يقوله، وتلك هي عبقريته. إن الصمت المطبق في الأدب السوري المعاصر ليتجلى في تكتمه الجماعي عن مجزرة حماة في عام 1982 وهي «حمام دم لم يسبق له مثيل له في تاريخ سوريا الحديث» وفقًا لوصف الراحل حنا بطاطو، وهو باحث سوري متميز ورصين... إن عدم وجود صدمة بحجم صدمة مجزرة حماة في أي من الكتابات الأدبية السورية المعاصرة أمرٌ مذهل وبالطبع =

واختار بعضهم الجمع بين النقد التجريدي للاستبداد والتمسك بقضايا عامة مثل القومية العربية أو قضية فلسطين. كان النقد التجريدي خيارًا آمنًا، لكنه كان يخفي تحته استكانة وعجزًا وخنوعًا سلبيًا، كما كان رأس المال الرمزي لأولئك «المثقفين» في المجتمع هزيلًا كما أنهم ضخموا من طبيعة ما ادعوه لأنفسهم من إسهام في الشأن العام.

شيءٌ آخر منع من ظهور معارضة حقيقية، وفقًا للحاج صالح، ألا وهو الالتزام

= مستحيل؛ إن عدم العثور على حماة في أي مكان في الأدب السوري، يمكن قراءته في كل سطر منه، ينظر:
Mohja Kahf, «The Silences of Contemporary Syrian Literature,» *World Literature Today*, vol. 75, no. 2 (Spring 2001), p, 235.

للاطلاع على موضوع الصمت والفوضى، يُنظر الراوية التي كتبها الكاتب الحلبي نهاد سيريس تحت عنوان **الصمت والصخب** (بيروت: دار الآداب، 2004)، يصف فيها الصمت المفروض من النظام على إرادة الشعب بشأن المشاركة في الشؤون العامة، كما يصف الضجة التي يحدثها النظام ليحتفل بذاته من خلال تظاهرات «شعبية» صاخبة. وفي مقابلة له على تلفزيون الجزيرة، يقول المؤلف إنه تشجع لكتابة هذه الرواية في أعقاب قمع ربيع دمشق. نشرت الرواية في بيروت في عام 2004 ثم ترجمت إلى عدة لغات منها الإنكليزية. مقابلة نهاد سيريس، برنامج «خارج النص»، قناة «الجزيرة»، 20 آذار/ مارس 2017، في:
https://bit.ly/3iHYijw

للاطلاع على آثار مجزرة حماة وما تبع ذلك من تجارب اعتقالية، يُنظر: Ismail, *The Rule of Violence.*

للاطلاع على وصف أدبي حديث لآثار القمع العنيف بعد عقود من الصمت، يُنظر: خالد خليفة، **لا سكاكين في مطبخ هذه المدينة** (القاهرة: دار العين، 2013)، ترجمت إلى الإنكليزية: Khaled Khalifa, *No Knives in the Kitchens of This City: A Novel*, Translated by Leri Price (Cairo: American University of Cairo, 2016).

خالد خليفة روائي وكاتب سيناريو ولد في حلب في عام 1964، يصف الضرر الاجتماعي والجسدي الذي أحدثه نظام الأسد على بلدته من خلال ملحمة عائلة تعاني من التعصب والعنف والعار والمذلة. وقد فازت الرواية في عام 2013 بجائزة نجيب محفوظ. ويتحدث هنا عنها: «أول رئيس بعثي أوحى لي بعنوان روايتي الأخيرة»، **العربي**، 11 أيار/ مايو 2014، في: https://bit.ly/2PX1yeJ

للاطلاع على موقفه من الثورة، يُنظر: «Khaled Khalifa Interview: Silence is Disgraceful Too,» interview by Anders Hastrup, Louisiana Channel (Internet channel), Louisiana Museum of Modern Art, 2/9/2013, at: https://bit.ly/2Ya3gO7

يُنظر أيضًا مقابلته مع أنس أزرق في برنامج «المنعطف»، تلفزيون سوريا، 30 أيار/ مايو 2018، في:
https://bit.ly/3avxXCk

روايته السابقة، **مديح الكراهية** (بيروت: دار أميسا، 2006)، عالجت قمع الأسد في ثمانينيات القرن العشرين وآثاره على عائلة حلبية. وقد أدرجت في القائمة القصيرة للأعمال المرشحة للجائزة الدولية للرواية العربية في عام 2008 ثم حظرت في سورية وأعيد طبعها في بيروت في عام 2010 في دار الآداب. ترجمت الروايتان إلى الإنكليزية ولغات أوروبية أخرى كالفرنسية والإيطالية والألمانية.

الأيديولوجي، سواء أكان تقدميًا أم شيوعيًا أم قوميًا أم إسلاميًا. فقد حرم هذا الالتزام المثقفين من الاستقلال الفكري والسياسي اللازم للمعارضة الحقيقية. وكان كيلو من بين المثقفين القليلين الذين احتفظوا بهذا الاستقلال. بعد الثورة، أصر الحاج صالح على استقلاله برفض المناصب السياسية مع المعارضة. ويستدرك الحاج صالح قائلًا إن المفكر الماركسي السوري ياسين الحافظ (1930-1978) كان أول وأبرز المنظرين الذين انتقدوا الأيديولوجيات، بما فيها الاشتراكية والبعثية، لكنه اضطر إلى الفرار من سورية إلى بيروت بعد سنة قضاها في السجن في عام 1968، ثم توفي قبل أوانه في بيروت عام 1978[34]. وأثرت أعماله في عدد من المثقفين العرب والسوريين، بمن فيهم كيلو.

ثمة مفكر سوري آخر ينتقد الأيديولوجيا وهو برهان غليون (من مواليد عام 1945) الذي غادر البلاد في عام 1969 للدراسة في جامعة السوربون، ثم أصبح أستاذًا لعلم الاجتماع هناك. وفي عام 1983، كان أحد مؤسسي المنظمة العربية لحقوق الإنسان، وانتخب رئيسًا للمجلس الوطني السوري بين عامي 2011 و2012. في منفاه الفرنسي، أصبح غليون كاتبًا غزير الإنتاج حيث دبج باللغة العربية مقالات انتشرت ونوقشت على نطاق واسع في سورية والعالم العربي. من بين موضوعاته الرئيسة نقد الأيديولوجيا والعداء بين الدولة والمجتمع. وكان من أوائل المفكرين السوريين الذين طالبوا بالديمقراطية، وإن قام بذلك من باريس، حتى تسعينيات القرن العشرين في سياق «عربي» عام، دونما إشارة صريحة إلى الواقع السوري[35]. وفي عام 1978 أصدر كتابه **بيان من أجل الديمقراطية** الذي

---

(34) يُنظر أعمال الحافظ المُجمّعة تحت عنوان **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005). للاطلاع على وجهة نظره النقدية في الأيديولوجيات يُنظر على سبيل المثال: Samer Frangie, «Historicism, Socialism and Liberalism After the Defeat: On the Political Thought of Yasin al-Hafiz,» *Modern Intellectual History*, vol. 12, no. 2 (2015), pp. 325-352;

يُنظر كذلك: كرم نشار، «عن ياسين الحافظ الشاب وزمانه الثوري»، **الجمهورية**، 3/ 11/ 2014؛ جاد الكريم الجباعي، «ياسين الحافظ معاصرًا: سيرة ذاتية فكرية سياسية»، **دراسات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، كانون الأول/ ديسمبر 2014، في: https://bit.ly/2E084Pn

(35) للاطلاع على تحليل غليون للأوضاع السورية، خصوصًا في ما يتعلق بوعود الديمقراطية وتحدياتها، يُنظر حواره المطول مع الناشر والناشط السوري لؤي حسين، في: لؤي حسين، **الاختيار** =

شدد فيه على أن الخلل الرئيس في المسألة القومية تمثل في تركيزها على الدولة بدلًا من الشعب[36]. وقام اعتقاده على أن التاريخ العربي قُدم للناس على أنه تاريخ تحرر قومي بينما هو في الواقع تاريخ حرمان الناس من حقوقهم واستبعادهم واسترقاقهم على يد نخبة استولت على السلطة وانتهى بها الأمر خادمة لمصالحها الخاصة الضيقة. وقد أثبت هذا التاريخ الحديث استحالة تحقيق تنمية دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية من دون وجود ديمقراطية شعبية يستطيع الناس من خلالها تمثيل مصالحهم والسيطرة عليها. وأوضح أن «الشعب» هنا هو مجموع العلاقات الاجتماعية والسياسية - المنظمة حول نقابات مهنية ومجالس محلية وأحزاب سياسية - التي يكون بوسعها إنتاج صحافة حرة وقضاء مستقل وسيادة القانون. وبالتالي، لن تنجح أي ثورة لا يقودها الشعب ولا تحدوها روح الحرية. لا تستطيع أي طليعة تعليم الناس الحرية التي هي في أصلها غريزة بقاء فطرية. والحرية التي تُدَرَّس لن تكون حرية.

يستدرك غليون قائلًا إن ما حدث في التاريخ العربي الحديث هو تأسيس دول على يد نخب تابعة لرؤوس الأموال وخاضعة لأصحابها الذين يوالون مصالح الغرب ويتبنون قيمه ويتسمون بالانفصال عن أغلبية الشعب في بلدانهم. وهكذا برزت «دولة الطبقة» التي لم تنسجم مصالحها مع مصالح الأغلبية. وعليه فقد بُنيت أنظمة التعليم وصممت المشروعات الاقتصادية والثقافية من دون مراعاة لحاجات الناس ومصالحهم وتوجهاتهم. وهنا ظهرت فجوة بين النخب والأغلبية وما فتئت تنمو حتى وصلنا حالة الاستقطاب الراهنة[37]. وقد سعت النخبة في سبيل رؤية توفق بين التقليد والحداثة وبين الفكر الديني والمناهج الحديثة. لكن

= **الديمقراطي في سوريا** (دمشق: بترا للطباعة والنشر، 2003). وأصدر حسين أيضًا عددًا من الحوارات مع مفكرين سوريين آخرين بشأن قضايا الوطنية السورية والسياسة في: لؤي حسين، **حوارات في الوطنية السورية** (دمشق: بترا للطباعة والنشر؛ بيروت: دار الفرات، 2003)، منهم صادق جلال العظم وجورج طرابيشي وفايز عزالدين وطيب تيزيني وجودت سعيد وموفق نيربيه وجمال باروت.

(36) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية**، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006). لمعلومات عن كتابات غليون ونشاطه يمكن الرجوع إلى موقعه: https://bit.ly/2YaNwKP

(37) يقدم غليون مزيدًا من التحليل لهذه الفجوة بين الدولة والشعب في العالم العربي في: برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).

تلك الرؤية، بحسب ما يرى غليون، كتب لها الفشل فكريًا واجتماعيًا وسياسيًا، إذ لم يكن بالإمكان أن تنجح إلا إذا تعرض أحد أطراف التوفيق للتحريف. بمعنى آخر، بُني جهد النهضة خطأً على النجاح الموعود نتيجة لهذه الاستراتيجية التصالحية. وفي كتابه **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** الذي صدر أول مرة في عام 1985، طالب أقرانه العرب بتحرير عقولهم وثقافتهم من استبداد الأيديولوجيا والتخلي عن وهم العثور على الحلول في الأيديولوجيات التصالحية الموحدة[38]. فهو يرى أن الرفض المزدوج للأصولية والتحديثية لا يقوم على دمج تصالحي بين الاثنين، لكنه يقوم على حرية الفكر. أن التأخر الحضاري لا يمكن حله بالكلام وإنشاء مذاهب جديدة، ولكن بتطوير ديمقراطية سليمة واقتصاد وطني حقيقي.

ماذا فعل نظام التعليم المصمم للنخبة سوى أنه ترك الشعب بلا تعليم وماذا فعل الاقتصاد الموالي للرأسمالية سوى أنه ترك الناس بلا عدالة اجتماعية واقتصادية. وقد اشتكت النخبة من جهل الجماهير التي أعاقت انتشار العلمانية والتفكير العلمي ووقفت في وجه التقدم في الجملة. ولكن اليسار انتقد النخبة لأنها لا تخدم مصالح الناس ولأنها تفتقر إلى «الأيديولوجيا العلمية» التي كان بوسعها أن تقودها إلى تغيير سياساتها. وقد اعتقد غليون أن القضية لم تكمن في غياب الأيديولوجيا ولكن في طبيعة دولة الطبقات النخبوية، التي أملت سياسات أضرت بالأغلبية. وقد مارست هذه النخبة ثقافة استهلاكية مستعارة من الغرب الذي لا تتحاور إلا معه واتخذت من النهضة أيديولوجيا لها. وبالنظر إلى هذه السلطة والبنى المصلحية يشدد على أنه لا يمكن أن ينجح أي إصلاح ديني أو ثقافي. أما العلمانية فقد أصبحت نمطًا فصائليًا يواجه أغلبية تقاومه[39]. ويخلص إلى أن الحل ليس بالعودة إلى الإسلام أو أنماط السلطة التقليدية وإنما نقد السلطة بجميع مكوناتها وتأسيس سلطة ديمقراطية تمثل الشعب.

---

(38) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، 1985).

(39) كرس غليون كتابه **مجتمع النخبة** لتحليل هذه الإشكالية التي تعطب النخبة. يُنظر: برهان غليون، **مجتمع النخبة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986).

في تصديره طبعة عام 1986 من كتاب **بيان من أجل الديمقراطية**، يستهجن غليون رد الحكومات العربية الضاري ضد ثورات الشعب على الإقصاء والظلم. لعله كان يشير هنا إلى انتفاضات الخبز، وغيرها، التي اندلعت في عدة بلدان عربية: كتلك التي حدثت في مصر في عام 1977، وفي المغرب في عامي 1981 و1984، وفي تونس من عام 1983 إلى عام 1984. ويستدرك قائلًا إن الناس جُردوا من كرامتهم، واحترامهم لذاتهم والشعور بذاتهم والأمل في مستقبل أفضل. وقد شملت ردة الفعل مواجهات مسلحة ومجازر. وبعد عقدين من الزمان، وفي تصديره لطبعة عام 2006 من الكتاب، أشار غليون إلى فرص جديدة وتحديات جديدة رآها على طريق الديمقراطية في العالم العربي. فقد رأى من ناحية إفلاس الأنظمة العربية وعودة ظهور الحركات الاجتماعية على الرغم من القمع؛ كما رأى التغيرات الديمقراطية المشجعة في شرق أوروبا ونهاية الحرب الباردة، التي كانت تقف إلى جانب كثير من مستبدي المنطقة. لكنه من ناحية أخرى استهجن الخلل الهائل الذي أحدثته هذه الأنظمة والخراب الشامل الذي جاءت به وما أحدثته من دمار في بنى الدولة الحديثة. وعليه كان على ظهور التطلعات الديمقراطية التعددية أن يواجه هذا الحصاد المر. وفي رأي غليون، لم تسفر المواجهة الوشيكة عن كثير من التفاؤل بالنسبة إلى القوى الديمقراطية. وفي مقطع ينذر فيه وكأنه كاسندرا[40]، مما سوف يقع بعد سنوات قليلة من اندلاع ثورة عام 2011، يضع مخاوفه بشأن يوم الحساب الآتي:

> كما أن من غير المؤكد أيضًا أن يسمح زوال السيطرة الأمنية القديمة وانهيار جدار الخوف الذي يرافق ولادتها بتطور القوى الاجتماعية والسياسية الحية التي تحتاج إليها كي تضمن حياتها واشتغالها وتعميقها. ومن المحتمل بشكلٍ أكبر أن تكون مرحلة الانتقال وسقوط النظم الأمنية الرهيبة مناسبة لإظهار مدى العجز والانهيار الذي يعاني منه المجتمع المدني نفسه وإبراز النقائص والعيوب العميقة التي خلفها فيه عصرٌ كامل من التحطيم المنظم وتعميم الفساد وقتل روح المسؤولية الفردية والجمعية والاستهتار بالمصالح العامة. وربما كانت،

---

(40) كاسندرا ابنة بريام ملك طروادة في الأسطورة اليونانية، حبيت بميزة الاستبصار وقراءة المستقبل. توقعت تخريب طروادة، لكن أحدًا لم يتنبه ولم يصدقوها. (المترجم)

بالعكس من ذلك، مناسبة لانفجار الألغام الكثيرة التي زرعها النظام السابق في كل ميدان من ميادين النشاط والحياة والعلاقات الاجتماعية... وفي ظروف التفاوت الصارخ في توزيع الثروة والشعور العميق بالظلم وانعدام التكافل الاجتماعي هذا، ليس هناك ما يطمئننا على أن اللجوء إلى القوة وتجاوز القانون لن يكون هو الإغراء الأقوى عند بعض الجماعات والفئات التي جردت من صفتها الإنسانية واستبطنت مشاعر الإحباط وقيمه كما سيكون قويًا أيضًا عند جماعات المستفيدين الآخرين الذين لن يترددوا في استخدام أي وسيلة في سبيل الاحتفاظ بمواقعهم الاستثنائية وامتيازاتهم لتفريغ التعددية من مضمونها وتعطيل آلية التحول الديمقراطي بأي طريقة ممكنة[41].

في مقابلة معه في كانون الثاني/ يناير 2016، شدد غليون على أن بيانه لا زال يحافظ على ثقله، ذلك أن المشكلة التي تجلت أكثر من أي وقت مضى هي مشكلة عدم تمكين الشعب من السلطة وأن المسألة لا زالت مسألة السلطة وتنظيمها وإدارتها. وهو أقر بظهور الثورة المضادة لكنه أكد أن لا استقرار من دون الاعتراف بحقوق الشعب، وهذا لا يكون إلا بالديمقراطية. وكان على النخب السياسية والمدنية والاقتصادية والثقافية أن تتعلم الدروس من أخطائها في الماضي وأن تنخرط مع الناس في توقهم إلى الديمقراطية. وهكذا عليهم أن يجتهدوا حتى يتغلبوا على انسلاخهم عن الشعب. واندلاع الثورات، يبدو أن كثيرًا من النخب، بحسب ما يضيف، وجلها من انتصار الشعب أكثر من وجلها من انتصار النظام. وأظهرت الثورات غياب التفاعل العميق بين النخبة والشعب، وغياب الثقة في تطلعات الشعب الإنسانية. وكان ذلك معيقًا لتعاونهم. ويتجلى التناقض حين ترى النخبة تتحدث عن الديمقراطية وتتصرف بخلافها بينما الشعب الذي لم يحظ بتعليم ديمقراطي، يقدم التضحيات من أجل الديمقراطية، وهنا تتصرف النخبة بمعنى من المعاني وكأنها طائفة العلمانيين التي تؤمن أن النظام، الذي تتشارك معه في ما يفترض أنها أيديولوجيا حداثية علمانية، يحميها من الشعب الذي يبغضه كلاهما. وبالمقابل، يتخذ الناس من دينهم أيديولوجيا مضادة، الأمر الذي يغذي

(41) غليون، **بيان من أجل الديمقراطية**، ص 13-14. [هذا المقطع من نص الكتاب في أصله العربي. (المترجم)]

الاستقطاب. وفي نهاية المقابلة، يرثي غليون عدم إمكان التحرر العلماني الذي يتسم بالمساواة من ناحية كما يرثي غياب قيم التضامن الدينية من ناحية أخرى[42].

يختلف عبد الرزاق عيد (ولد في عام 1950) وهو من كتاب المعارضة اليساريين مع توصيف غليون للنهضة. فهو لا يعتقد أن رواد النهضة الكبار كانوا ينادون بالعلمانية لتمكين المستبدين، في الوقت الذي انتقد كثيرٌ منهم الاستبداد وناضل ضده. وإنما حورب هؤلاء من النخبة وليس من الشعب. ويشير هنا إلى عبد الرحمن الكواكبي (1855–1902) وعلي عبد الرازق (1888–1966). وقد دبج الأول كتابات متينة ضد الاستبداد، كما رأى الأخير أن الإسلام لم يدعُ إلى شكل معين من الحكم وأن الخلافة صورت خطأً أنها من العقيدة[43]. ويستدرك عيد بالقول إنه منذ النهضة وُجه العلمانيون بسيف النخبة الحاكمة الأوتوقراطي كما ووجهوا بسيف المؤسسة الدينية الثيوقراطي. وهاتين القوتين لديهما كثير من المشتركات: فكلاهما محافظ، ومقلد وتقليدي. ولم يكن الخلاف بينهما يومًا نزاعًا ثقافيًا وإنما نزاع على السلطة والشرعية الدينية. وهنا يجد العلمانيون أنفسهم محاصرين من الاثنين. وحارب جمال عبد الناصر السلفيين سياسيًا ولكنه مكنهم ثقافيًا. والقول إن النهضة، بما فيها الأفكار التنويرية والعلمانية، كانت أيديولوجيا قامعة ليس سوى دعوى خطيرة تعزز موقع هذين المعسكرين، أي النخبة الحاكمة والمؤسسة الدينية. أن تأثيم وتجريم عصر النهضة والدعوة إلى العودة إلى التقليد

---

(42) للاطلاع على تأملات غليون في تجربته السياسية بوصفه مفكرًا يُنظر مقابلته «في القضية السورية والحداثة والمشوهة مع برهان غليون»، برنامج «حديث العرب»، سكاي نيوز عربية، 19 شباط/ فبراير 2016، في: https://bit.ly/3l2LJBw

يُنظر أيضًا: برهان غليون، «لماذا دخل برهان غليون عالم السياسة؟ وهل يقبل بحكم الإسلاميين؟»، مقابلة مع أنس أزرق، برنامج «المنعطف»، تلفزيون سوريا، 19 حزيران/ يونيو 2018، في: https://bit.ly/2Fp9cMG

(43) يُنظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مكتبة مصر، 1925). للاطلاع على ترجمة إنكليزية لبعض الفقرات المهمة الموجزة، يُنظر: John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982), pp. 29-37.

يُنظر أيضًا: عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (القاهرة: [د. ن.]، 1902)، أعيد طباعته (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993). للاطلاع على ترجمة إنكليزية لبعض المقاطع القصيرة، يُنظر: Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 152-157.

«الصحيح» إحدى التجليات الرئيسة لأزمة التنوير، بحسب ما يرى عيد. وإذ يهاجم غليون النخبة ويربطها بالنهضة، فإنه يشوه واقع النهضة ويعزوا فضلًا للنخبة لا تستحقه. وهنا يغدو دفاع غليون عن خصوصية الشعب الثقافية التقليدية اعتذارًا عن التخلف الحضاري. ويكتب عيد أنه يتفق مع قرينه الباحث والمترجم السوري جورج طرابيشي (1939–2016) الذي يرى أن نداء غليون يمكن تبريره لو أن الناس استقلوا قاربًا منحرفًا احتاج إلى إنقاذ. ولكن الوضع في الحالة العربية، بحسب ما يرى طرابيشي، مثل قارب لا يستطيع الشروع في الإبحار أساسًا. وتلك حجة عيد الرئيسة في كتابه الصادر عام 1997 تحت عنوان **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري**. وقد كتب هنا قائلًا إنه ليس حقيقةً أن النهضة ناوأت الإسلام وأنها كانت غريبة عن بيئته[44]. بالعكس، كانت جزءًا أصيلًا من واقع زمنها، ولكن بعد هزيمة عام 1967، أُلقي اللوم على النهضة لِما وقع على العرب من ألوان البؤس. ويضيف عيد أن ثمة إجماع أن الفترة التي تلت عام 1967 شهدت نكسة لكثير من مُثل النهضة بما في ذلك العقل والتحديث والقومية الشعبية والاشتراكية. فقد فشلت مساعي بناء الدولة القومية بل وارتكس الوضع إلى تحالفات قبلية أو طائفية، وتصاعدت وتيرة الشمولية في الأنظمة واطرد ابتعادها من جماهيرها. ويدل الهاجس بشأن الهوية والتراث على الفشل في التعامل الفعال مع التحديات التي تواجه المجتمع. ويخلص عيد إلى القول إن أزمة التنوير هي استخدام العقل لتبرير الفشل باسم الخصوصية الثقافية التي لا مكان فيها للعقلانية والحداثة والعلمانية. ووفقًا لعيد، فإن نظرية محمد عابد الجابري (1936–2010) بشأن تكوين العقل العربي تنتسب إلى هذا التوجه التبريري[45]. وأخيرًا، يقول إن التراث كان أحد عنصري استراتيجية النهضة التوافقية كما كانت الحداثة العنصر الآخر. وبعد عام 1967، اختفت الحداثة من المعادلة وساد التراث.

---

(44) عبد الرزاق عيد، **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1997)، أرجع هنا إلى مبحثين تقديميين، «مقدمة»، ص 5–8 و«بمثابة تمهيد: أزمة تنوير»، ص 9–30.

(45) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، 1986). للاطلاع على فقرات موجزة من كتابه بالإنكليزية، يُنظر: Mohammed ʿAbed Al-Jabiri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique* (Austin, TX: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1999).

يتفق الفيلسوف السوري صادق جلال العظم (1934-2016) بشأن ظهور هجوم متنامٍ ضد النهضة منذ عام 1967. وفي حوار له مع الكاتب الفلسطيني صقر أبو فخر عن التنوير والعلمانية والسلفية، قال إنه في ستينيات القرن العشرين انتقد وأقرانه من اليساريين النهضة لعدم كفاية جهدها في تطبيق مُثُلها، التي لم تكن بحال جذرية بما يكفي[46]. وأثبتت هزيمة 1967 أن الفرضية القائلة إن أفكار النهضة يمكن التسليم بها وتحسينها فرضية زائفة، ذلك أن الهزيمة كشفت عن هشاشة تلك الأفكار. وفي وجه الشيطنة المتزايدة للنهضة، سعى اليساريون إلى الدفاع عنها وعما جاءت به من تنوير. ومن الطريف، أن العظم، مثله مثل كثير من المفكرين العرب، ساوى بين النهضة والتنوير. وقد أقر أنه في الماضي تجاهل اليساريون أهمية الديمقراطية والحرية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان. ويقر أيضًا بالعمل الرائد الذي قام به ياسين الحافظ، حين قدم نقدًا ذاتيًا كان منشؤه السعي إلى لفت النظر إلى هذه القيم. وأكثر من ذلك، اعتقد أن الماركسيين خجلوا من مؤازرة العلمانية خجلًا شديدًا، وبدلًا من ذلك داروا ميول الجماهير الدينية في وقت كان الإصرار فيه على وجوب تبني العلمانية ضروريًا. أما بالنسبة إلى العظم، لم يكن الأمر ملتبسًا البتة[47]. فهو يرى أن عبد الناصر فوت فرصة حين لم يعلن العلمانية مبدأً للدولة في أوج شعبيته حين أمم قناة السويس. وأخيرًا، آمن العظم أن النهضة لم تكن حركة ثقافية خالصة، لكنها كانت أيضًا ظاهرة اجتماعية اقتصادية وسياسية أثرت في أنحاء واسعة من المنطقة بدءًا منذ التنظيمات العثمانية (1839-1876)[48].

في عام 2005، قبل عام من ظهور الطبعة الخامسة من **بيان** غليون، أصدر الفيلسوف الماركسي السوري طيب تيزيني (ولد في عام 1934)، حين كان

(46) صقر أبو فخر، «التنوير والعلمانية والسلفية»، في: صقر أبو فخر، **حوار مع صادق جلال العظم** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 53-66.

(47) كثيرٌ من مقالات العظم متوافرة الآن بالإنكليزية من خلال Gerlach Verlag. يُنظر على سبيل المثال: Sadik J. Al-Azm, *Collected Essays*, 3 vols. (Berlin: Gerlach Verlag, 2014).

(48) وهذا هو موقف المؤرخ السوري عزيز العظمة (ولد في عام 1947). يُنظر على سبيل المثال: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

أستاذًا في جامعة دمشق، **بيان في النهضة والتنوير العربي**[49] أكد فيه أن الإصلاح الديمقراطي هو الطريق الوحيد للنهوض من الحطام العربي الذي أفرزه الفساد وقوانين الطوارئ والنزعة الاستهلاكية وغياب التعددية والتسامح. كان ذلك دعوة إلى المشاركة الاجتماعية والسياسية وإلى وسائل إعلام تعددية وإلى المحاسبة وإلى مجتمع مدني نشط، رأى أنها جميعًا ضرورية للنهضة والتنوير. أصر تيزيني على الرابط العميق بين مشروع النهضة التنويرية العربية الجديدة وإشراك المجتمع المدني في إدارة الحياة السياسية[50]. وأخيرًا، كان هذا البيان نداءً للدفاع عن الحرية والعقل اللذين ينتجان ثقافة التسامح والتضامن والمساواة وحسن العشرة.

لم تكن النهضة ولا التنوير على جدول أعمال تيزيني لفترة طويلة من حياته الفكرية حتى منتصف العشرية الأولى من القرن الواحد والعشرين؛ إذ كان مبتدأ أمره قراءات ماركسية في التراث كان المأمول أن تأتي بعناصر ثقافية، وفي النهاية سياسية، عربية تشعل الثورة. وقد صاغ هذه القراءة في كتابه الصادر في عام 1976 تحت عنوان **من التراث إلى الثورة** باعتباره جزءًا من نزعة قرأ في ضوئها المفكرون الماركسيون الأفكارَ الماركسية وطبقوها على التراثات العربية الإسلامية[51]. وفي مقابلة أجراها في عام 2008، فسر تيزيني التغيير في نظرته من الثورة إلى النهضة والتنوير على النحو الآتي: في ضوء المستجدات الأخيرة بما في ذلك انهيار الاتحاد السوفياتي والنظام الدولي الجديد وغزو العراق، كانت الأفكار

---

(49) طيب تيزيني، **بيان في النهضة والتنوير العربي** (بيروت: دار الفارابي، 2005).

(50) المرجع نفسه، ص 156.

(51) طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي** (دمشق: دار ابن خلدون للنشر والتوزيع، 1976). في عام 1978 نشر المفكر الماركسي اللبناني، حسين مروة، (1908–1987) كتابًا مهمًا بعنوان **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. يُنظر: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، 4 ج، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2008)، صدرت الطبعة الأولى سنة 1978. للاطلاع على مناقشة لهذه الدراسة، يُنظر: Rula Jurdi Abisaad, «Deconstructing the Modular and the Authentic: Husayn Muroeh's Early Islamic History,» *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, vol. 17, no. 3 (2008), pp. 239-259.

للاستزادة بشأن مشروع مروة الفكري المعقد، يُنظر: Yoav Di-Capua, «Homeward Bound: Husayn Muruwwah's Integrative Quest for Authenticity,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 44, no. 1 (2013), pp. 21-52.

بحاجة إلى إعادة النظر والمواءمة بحيث تستجيب لهذه المستجدات. وما اقتضته الظروف الجديدة هو التنوير والنهضة وليس الثورات التي تشعلها طبقات معينة مثل الطبقات العاملة. وكذلك، لا يستطيع المرء بعد الآن أن يستبعد الحركات الاجتماعية مثل الإسلاموية. وكان التغيير ضروريًا لكنه كان بحاجة إلى أن يحتضن الجميع ويعتنق التعددية، كما كان بحاجة إلى حوار مجتمعي منفتح وجامع لا تقيده أي قيود أيديولوجية. يضيف أن إلغاء الأحزاب السياسية في زمن الوحدة مع مصر كان خطأ أدى إلى ضرر عميق في الحياة السياسية السورية[52]. وهكذا، كانت الحاجة ملحة إلى تصحيح هذا الخطأ وإصلاح الدولة وإعادة الاعتبار إلى المشروعات السياسية والثقافية السابعة، وتشييد فكر جديد يتعامل مع الحطام الذي أنتجته عقود من الامتهان والتعسف.

في عام 2003، شن ميشيل كيلو هجومًا مريرًا على دعوة تيزيني بشأن «فكر جديد»[53]. على أنه قد حصل مراجعات للنظرية الماركسية من منظور إنسانوي تنويري محوره الحرية الفردية والجماعية من جانب مفكرين ماركسيين سوريين كياسين الحافظ والياس مُرقُص (1929–1991)[54]. ورأى كيلو أن تيزيني تأخر في قراءة الواقع وفي تبنيه توجهًا تنويريًا ونهضويًا وأنه ما برح على تعاطفه القديم مع الأيديولوجية البعثية وأن رهانه من أجل الإصلاح ظل قائمًا لفترة طويلة على

(52) «المفكر السوري طيب تيزيني: التغيرات العالمية جعلتني أعيد النظر في مشروعي عن التراث والثورة»، **القدس العربي**، 8/ 10/ 2008.

(53) ميشيل كيلو، «طيب تيزيني أو فيلسوف العصر»، **النهار**، 22/ 8/ 2003.

(54) الفيلسوف والمترجم السوري الياس مرقص تعاون مع ياسين الحافظ في تكييف الأفكار الماركسية وفقًا للأوضاع العربية. وقد كان من بين المفكرين العرب الأوائل الذين كتبوا عن فكرة «المجتمع المدني» دون التقليل من شأن الدولة. ومع ذلك فقد انتقد الاستبداد والفساد الضاربين في الدولة. وقد أراد بكتاباته المتعددة دمج القيم الإنسانية الخاصة بالحرية والعقل بالعدالة الاجتماعية الماركسية والقومية العربية. يُنظر على سبيل المثال: الياس مرقص، **العقلانية والتقدم**؛ مع مقدمة كتبها له كمال عبد اللطيف (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، 1992)؛ الياس مرقص، **نقد العقلانية العربية** (دمشق: دار الحصاد، 1997). يُنظر أيضًا الحوارات التي أجريت مع ونشرت بعد وفاته: **الياس مرقص: حوارات غير منشورة**، أجراها طلال نعمة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)؛ **حوار العمر: أحاديث مع الياس مرقص**، أجراها وحررها جاد الكريم الجباعي (دمشق: دار حوران للطباعة والنشر، 1999).

الدولة وليس على المجتمع المدني. وأخيرًا، فإن نقائصه الفكرية التقت بضعف خبرته السياسية مما جعل دعاواه التي تتسم بالصلف من أجل الإبداع الفلسفي مرفوضة.

في عام 2001، أصدر تيزيني نقدًا لربيع دمشق الذي جرى بين عامي 2000 و2001 تحت عنوان **من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني**[55]. ويرتكز نقده في جزء منه على أن أنصار المجتمع المدني بالغوا في توقعاتهم بشأنه، في حين آمن هو أن نقطة البدء في الإصلاح هي إصلاح الدولة[56]. وعلى الرغم من نزاعه مع أولئك المنخرطين في ربيع دمشق، فإنه وقع على الإعلانيين الكبيرين اللذين أصدرتهما المعارضة السورية: إعلان دمشق في عام 2005 وإعلان بيروت - دمشق في عام 2006 وهما ما سنناقشه في الفصل الرابع. وبعد أيامٍ قليلة من اندلاع الثورة السورية في آذار/ مارس 2011 كان يتظاهر مع مئات المتظاهرين الذين طالبوا بالإفراج عن المعتقلين السياسيين أمام وزارة الداخلية في دمشق. وقد تعرض للضرب والاحتجاز لفترة وجيزة على أيدي قوات الأمن. وفي 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، شارك في مؤتمر وطني عقده النظام في دمشق لمناقشة الأزمة. ولقد كان كيلو ضمن مئتين شاركوا في المؤتمر. هنا، عدد تيزيني في خطابه المطالب التي يجب أن تلبى قبل الشروع في أي حوار وطني؛ وهي عدم إطلاق النار على المواطنين، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، وتطبيق حكم القانون، والتخلي عن قواعد أمن الدولة، وإعادة بناء وسائل الإعلام بحيث تفسح المجال للحوار الوطني. ولجنة المؤتمر التنفيذية التي من شأنها متابعة تنفيذ هذه المطالب يجب أن تتكون بناء على حوار بين النظام والمعارضة وليس النظام

(55) طيب تيزيني، **من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني** (دمشق: دار جفرا للدراسات والنشر، 2001).

(56) كثيرٌ من مقالات كتاب تيزيني كانت جزءًا من جدال جرى بينه وبين كيلو. للاطلاع على ردود كيلو، يُنظر على سبيل المثال: ميشيل كيلو، «عن السلطة والدولة والمجتمع المدني»، **النهار**، 1/ 2/ 2001. أعيد طباعته في: محمد جمال باروت وشمس الدين كيلاني (إعداد)، **سورية بين عهدين: قضايا المرحلة الانتقالية: بيانات ووثائق، حوارات وسجالات، مقالات** (عمان: دار سندباد للنشر، 2003)، ص 246-250.

وحده[57]. على غرار ذلك، طالب ميشيل كيلو بالوقف الفوري للمعالجة الأمنية للموقف، كما طالب بتعديلات دستورية تسمح لقوى المعارضة بتشكيل هيئات سياسية شرعية. كما طالب، مثل تيزيني، بالإفراج عن المعتقلين السياسيين وإنهاء عنف الدولة ضد المتظاهرين كشروط أولية لتقدم الحوار.

تظهر هذه النقاشات السورية بوضوح الحاجة إلى تنوير: تنوير يخرج من الظلمة المعيشة؛ ظلمة جُربتْ وتجلت في قمع مارسه أولئك الذين استولوا على السلطة في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. وعلى غرار التنوير الذي بشر به التفكيكيون المصريون، فإن التنوير المطلوب سوريًا يرتكز على تجارب الناس المعيشة ويقوم على مجيئهم صفًا واحدًا كمجتمع مدني حر. وبخلاف حوار سبعينيات القرن العشرين بين النظام والنقابات، فإن التنوير الذي يطالب به النقاد السوريون يقتضي إحياء الحياة السياسية الحقيقية. وأكثر من ذلك، يرى هؤلاء النقاد أن إسهام المثقفين في هذا التنوير يقتضي الاستقلال ليس عن الدولة فحسب وإنما عن الأيديولوجيا الجاسية. أخيرًا، تشغل النهضة موقعًا مركزيًا في النقاش السوري كما هو حال مثيلتها في مصر: فكل ما يتعلق بتراث النهضة من مسائل مثل طبيعتها وهويتها وأهميتها في سبيل تنوير حقيقي هي مواضيع نقاش ساخن. كانت الأسئلة الأساسية تتمثل في ما إذا كانت النهضة أيديولوجيا يستخدمها القوي ضد الشعب، أو كانت مشروعًا واعدًا أعاقه النظام.

سعد الله ونوس ومجلة «قضايا وشهادات»

في نهايات فترة ثمانينيات القرن العشرين المظلمة، وفي خضم الخراب الشامل والصمت الثقيل، دشن ثلاثة مفكرين سوريين بارزين مجلة قصد منها إلقاء الضوء على تلك العتمة، وهم: الكاتب والمسرحي سعد الله ونوس (1941–1997)، والفيلسوف والناقد الأدبي من أصل فلسطيني فيصل دراج (ولد في عام 1942)، والروائي السعودي العراقي الأردني السوري عبد الرحمن منيف (1933–2004). ووجه هؤلاء دعوة إلى الناقد الأدبي جابر عصفور (ولد

(57) يُنظر تسجيل لكلامه في: https://bit.ly/2E022hI

في عام 1944) للانضمام إليهم لإضفاء بعدٍ عربي أوسع على المجلة، لكنه لم يضطلع بشأن ذي بال في إخراجها. كان اسمها **قضايا وشهادات**، وظهرت بين عامي 1990 و1992 في ستة مجلدات[58]. ثم مرض ونوس، وكان ذلك من أهم أسباب توقف المجلة. صدر مجلد سابع وأخير في عام 2000 تكريمًا له. تمثلت الأسباب الأخرى، وفقًا لدراج، في غياب القراء المؤازرين إضافة إلى الرقابة الظاهرة والخفية على المجلة في عدد من الدول العربية والوضع القائم منذ هزيمة عام 1967[59].

تضمنت الموضوعات الرئيسة في المجلة العقلانية والديمقراطية والحداثة والتحديث والنهضة والثقافة القومية والتبعية والتراث والتاريخ[60]. وفي كل مجلد مقدمة بينت أهمية القضايا المطروحة وطرق معالجتها. وقد كتب ونوس مقدمات للمجلدات الأربعة الأولى، وقدم دراج المجلد الخامس، كما قدم منيف المجلد السادس. وهؤلاء المحررون ينتمون إلى جيل بعد الاستقلال الذي خاب أمله وانقشع وهمه إزاء النضال السياسي المستميت و«عواقب السيادة» بحسب تعبير ديفيد سكوت[61]. مع ذلك، وعلى الرغم من معرفتهم بعتمة الواقع الكئيب، فقد رأوا ضرورة إشاعة الأمل، وإعادة بناء الإنسان وإعادة ترسيخ الإيمان بالقدرات الإبداعية والنقدية على الرغم من الوحشية السائدة.

مثل البيان التحريري الذي ظهر على الصفحة الأولى من كل مجلد، ومثله المقدمات، برنامج المجلة. ويسير البيان التحريري على النحو الآتي:

---

(58) وفقًا لأحد المتعاونين بشأن المجلة، وهو محمد جمال باروت، فإن التمويل كان بمساعدة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، من خلال جورج حبش. يُنظر: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 37.

(59) «فيصل دراج: انتهى دور المثقف وتحول إلى متفرج حزين»، **العربي**، 21/ 4/ 2015.

(60) أدرج هنا مواضيع المجلدات الستة من مجلة **قضايا وشهادات**. المجلد 1: **العقلانية والديمقراطية والحداثة** (ربيع 1990)؛ المجلد 2: **النهضة والتحديث في الماضي والحاضر** (صيف 1991)؛ المجلد 3: **القومية وثقافة الاختلاف وحداثة الآخرين** (شتاء 1991)؛ المجلد 4: **التبعية والتراث** (خريف 1991)؛ المجلد 5: **العقل والأمة والعالمية** (ربيع 1992)؛ المجلد 6: **الأدب والواقع والتاريخ** (شتاء 1992). بالمجمل احتوى كل مجلد 400 صفحة.

(61) David Scott, «The Aftermaths of Sovereignty,» in: David Scott, *Refashioning Futures: Criticism After Postcoloniality* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 131-157.

هنا مجلة دورية تهدف إلى عمل ثقافي جماعي بدءًا من أسئلة الواقع اليومي الذي يهم المثقف ودوره كما يهم الإنسان العادي الساعي نحو خبز يومه والحرية والكرامة الوطنية. وتهدف المجلة إلى ربط الثقافة الديمقراطية العربية الحاضرة بماضيها الثقافي الذي كافح من أجل العقلانية والكرامة الإنسانية وبناء مجتمع مدني في خدمة الخير العام المبني على الكلام والفعل والإحساس بالمحاولة والمراجعة، لا تسعى إلى أجوبة جديدة لأسئلة قائمة بقدر ما تسعى إلى إعادة صوغها.

إن الكلمات المفتاحية في البيان هي الديمقراطية والماضي الثقافي والواقع اليومي والمثقف والإنسان العادي والعمل الجماعي والخبز والحرية والكرامة الوطنية والإنسانية والعقلانية والتاريخ والمجتمع المدني والخير العام والأسئلة القديمة والصياغات الجديدة وهي مرتكزات تحدد برنامج المجلة. وكي تربط المجلة قراءها بالماضي الثقافي العربي الذي فصل القول في الحوافز على طريق الديمقراطية والعقلانية والحرية، احتوى كل مجلد من مجلداتها على وثائق ومختارات وشهادات من مفكرين عرب حديثين مثل ميخائيل نعيمة وطه حسين وزكي نجيب محمود وحسين مروة[62] وياسين الحافظ وعبد الله العروي ومهدي عامل وسليم خياطة وغسان كنفاني وصادق جلال العظم وجمال الغيطاني وصنع الله إبراهيم وحيدر حيدر. تضمن بعض المجلدات ترجمات من نصوص أجنبية من كتابات أعلام مثل جان بودريار (Jean Baudrillard) وفالتر بنيامين (Walter Benjamin) ومارشال بيرمان (Marshall Berman) وفرانز فانون (Frantz Fanon) وفريدريك جيمسون (Fredric Jameson) وإدوارد سعيد. وبالطبع فلتبشيرها بالديمقراطية والحرية لم تحظ المجلة بتغطية من وسائل الإعلام الرسمية السورية ولم تستطع أن تكون جزءًا من النقاش العام. ومع ذلك فإن النصوص المميزة التي نشرت فيها ومقام المساهمين فيها تجعل منها واحدة من أهم ما نشر في تلك الفترة في سورية والعالم العربي. ولم يكن المساهمون ليغفلوا عن استحالة إحداث أي تغيير فوري في الواقع السوري والعربي، وإنما

(62) في النص الإنكليزي مثبت «حسن» ولكن الصحيح هو «حسين». (المترجم)

يلوح أنهم شعروا بإلحاح الحاجة في أن يشهدوا ويقدموا إمكانات بديلة مُتخيلة: وهنا يتجلى الطابع السيزيفي لعملهم[63]. ولم يكن أفصح في التعبير عن هذا الجانب في طابع المجلة ورسالتها من سعد الله ونوس[64].

درس سعد الله ونوس الصحافة في القاهرة، لكن شغفه الأول وإبداعه تمحور في الكتابة المسرحية، فقد كتب في أثناء حياته التي تعد قصيرة نسبيًا أكثر من عشرين مسرحية يحتل كثيرٌ منها مكانة عاليةً في المسرح العربي الحديث، مثل **حفلة سمر من أجل خمسة حزيران** (إصدار عام 1968)، و**الفيل يا ملك الزمان** (إصدار عام 1969)، و**الملك هو الملك** (إصدار عام 1977)، و**الاغتصاب** (إصدار 1990)، و**منمنمات تاريخية** (إصدار عام 1994)، و**طقوس الإشارات والتحولات** (إصدار عام 1994)، و**الأيام المخمورة** (إصدار عام 1997). وترجم بعض أعماله إلى لغات أجنبية كالإنكليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والبولندية والروسية والإسبانية. وقد واصل شغفه بالمسرح في فرنسا وألمانيا وروسيا. وحين عاد إلى دمشق عمل موظفًا في وزارة الثقافة السورية وكتب للملحق الثقافي في جريدة **البعث** اليومية السورية كما كتب لجريدة **السفير** اليومية اللبنانية. وكان لسنوات عديدة محرر مجلة **حياة المسرح** التي تُعنى بالمسرح السوري كما ألقى دورسًا في المعهد العالي للفنون المسرحية في دمشق. وكتب أيضًا مقالات نظرية بشأن فهمه لطبيعة المسرح السياسي ودوره في إثارة الوعي النقدي وتعزيزه. وقد استهجنت معظم مسرحياته وغيرها من كتابته الديماغوجية والإفك والقمع والنزعة الوجدانية الفارغة والنفاق ومعظم ألوان الامتهان للسلطة السياسة والاجتماعية. وقد كان الهدف منها تعهد النقاش العام ورعايته بتعزيز النقاش حول القضايا ذات الاهتمام المشترك وتحرير الناس من القيود التي فرضت عليهم والقيود التي فرضوها هم

(63) لاطلاع على تمثيل سيزيف (Sisyphus) في الفن السوري الحديث، يُنظر فيلم الفنان العراقي صادق قويش الفراجي Sisyphus Goes on Demonstration (سيزيف يشارك في التظاهر)، 14 تشرين الأول/ أكتوبر 2012، في: https://bit.ly/349ul8e

(64) للمزيد عن المجلة وعلاقتها بالنهضة، يُنظر: Elizabeth Suzanne Kassab, «Summoning the Spirit of Enlightenment On the Nahda Revival in Qadaya wa-shahadat,» in: Jens Hanssen & Max Weiss (eds.), *Arabic Thought against the Authoritarian Age: Towards an Intellectual History of the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), pp. 311-335.

على أنفسهم. وقد تعرضت مسرحياته في بعض الأحيان إلى المنع (مثلما حصل مع **حفلة سمر من أجل خمسة حزيران**) وأحيانًا أخرى تعرضت للنقد الشديد (مثل **الاغتصاب**) لكن بالجملة وصلت جميعها لجماهير واسعة في جميع أنحاء الوطن العربي[(65)].

في ستينيات القرن العشرين، كان ونوس متحمسًا لمشروعات التحديث الاشتراكي التي شرعت فيها سورية، لكنه ما لبث أن شعر بالخيبة حين رأى سوء الإدارة والتقييد المطرد لحرية التعبير. لكن بالنسبة إلى معظم العرب، لم تحل الصدمة الحقيقية إلا بهزيمة عام 1967، مما أدى إلى بحث مكروب عن الذات وأسباب الانكسار وعمن يتحمل المسؤولية. كثيرٌ من المفكرين العرب حاول الإجابة ضمن المجال الثقافي مما أدى إلى خفوت ثقافي ونزعة ثقافوية في تحليله. ولكن ونوس كان من بين قلة من المفكرين الذين بكروا بوضع أسباب الهزيمة النكراء ضمن المجال السياسي وعلى وجه الدقة في حرمان الناس من المشاركة وتغييب الشعب عن المجال العام. وقد قدمت مسرحية **حفلة سمر من أجل خمسة حزيران** التي كتبت في عامي 1967 و1968 هذا التحليل تقديمًا واضحًا ولهذا حُظر عرضها على خشبات المسرح السوري. وسيصبح تغييب الشعب ومصادرة الحياة السياسية خيطًا متصلًا في جميع أعماله[(66)].

---

(65) نشرت كتابات ونوس في مجموعة من ثلاثة مجلدات تحت عنوان، **الأعمال الكاملة**. المجلد الثالث يحتوي على سيرة مفصلة لونوس وكذلك بيليوغرافيا تضم معلومات عن ترجمات وأداء تمثيلي لمسرحياته.

(66) للاستزادة بشأن أعمال ونوس، يُنظر: Elizabeth Suzanne Kassab, «The Existential Dramatization of Critique the Day after the Defeat: Saadallah Wannous's Theatrical Oeuvre,» in: Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010), pp. 48-65.

للاطلاع على مسرح ونوس، يُنظر: Batoul Jalabi-Wellnitz, *Spectateurs en dialogue: L'Enonciation dans le théâtre de Sa'dallah Wannous de 1967 à 1978* (Damascus: Institut Français du Proche Orient, 2006).

للاستماع إلى ونوس يتحدث عن الثقافة وحرية التعبير على المسرح والديمقراطية يُنظر مقتطفات نادرة من مقابلة معه لكنها غير مؤرخة للأسف: سعد الله ونوس، «الكاتب الكبير سعد الله ونوس يتحدث مع سفيان جبر عن الديمقراطية والحرية والثقافة، الجزء الأول»، في 6 آذار/ مارس 2011، في: = https://bit.ly/2PYKTHJ

لكن صدمة أشد قسوة ضربت ونوس في أواخر سبعينيات القرن العشرين حين وُقعتْ اتفاقيات كامب ديفيد في عامي 1978 و1979 بين مصر وإسرائيل، ذلك أنها كانت بالنسبة إليه خيانة كاملة للقضايا العربية والفلسطينية، كما مثلت انهيار الأحلام بالوحدة العربية والتحرير والعدالة. وقد زاد يأسه اكتمالًا حتى إنه فكر في الانتحار، كما تحدث في مقابلة طويلة أجريت معه حين كان في المستشفى يتلقى العلاج من السرطان قُبيل موته في عام 1997[67]. ولم يتعافَ من الاكتئاب ويستأنف الكتابة إلا بعد عام 1985. وقد شهدت بدايات ثمانينيات القرن العشرين، كما نعرف، القمع السوري والغزو الإسرائيلي للبنان بما في ذلك احتلال بيروت. وفي مقابلة أجراها في عام 1986 قال ونوس إن تلك السنوات القاتمة عمقت بحثه عن ذاته وقادته إلى استئناف نشاطه في النهاية وكفاحه من أجل الحرية والحقيقة، لكنه مارس ذلك بمزيد تواضع وعزم[68]. وقبل رحيله بعام كلفته اليونسكو بكتابة رسالة يوم المسرح العالمي. وكان عنوان تلك الرسالة «الجوع للحوار»[69]. نادى فيها بالحوار والديمقراطية وحذر من ميل مُستبطن نحو مناجاة منفردة شمولية وانكفاء على الذات تعززتا في سنوات الاستبداد. وقد اختتم رسالته بملاحظة سيزيفية حين قال: «إننا محكومون بالأمل».

تنتسب مجلة **قضايا وشهادات** إلى مرحلة تلي مرحلة اليأس في حياة ونوس الفكرية وهي جزء من نشاطه نحو إعادة بناء مشروع التنوير العربي. وتعالج مقدمات

= ويُنظر: «سعد ونوس يتحدث عن مسرح التسييس والمسرح السياسي»، 18 تموز/ يوليو 2013، في: https://bit.ly/31229Sr

(67) **وهناك أشياء كثيرة كان يمكن أن يتحدث المرء عنها**، من إخراج عمر أميرالاي (La Sept/ARTE and Les Films Grain de Sable, 1997)، في: https://bit.ly/2PYKZ23

تعاون ونوس وأميرالاي في ستينيات القرن العشرين في وثائقيات عن الحياة المعيشة في سورية، وخصوصًا في المناطق الريفية؛ على سبيل المثال، **الحياة اليومية في قرية سورية** (1971) الذي حظرته السلطات السورية التي لم يكن لديها اهتمام بوصف الواقع. وقد أخرج أميرالاي فيلمًا عن قرية بعيدة في وادي الفرات وصف فيه سورية التي تشكلت عبر 40 سنة من حكم الأسد. **طوفان في بلاد البعث**، من إخراج عمر أميرالاي (France: AMIP-ARTE, 2003)، 29 تموز/ يوليو 2011، في: https://bit.ly/2PZkYzp

(68) سعد الله ونوس، «حول الصمت...ومسؤوليات المثقفين»، في: سعد الله ونوس، **الأعمال الكاملة**، 3 ج (بيروت: دار الآداب، 2004)، ج 3، ص 447-460.

(69) سعد الله ونوس، «الجوع إلى الحوار»، في: ونوس، **الأعمال الكاملة**، ج 1، ص 39-44.

المجلدات الأربعة الأولى النهضةَ وروادها كطه حسين ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ومالك بن نبي وسيد قطب وتتأمل في مسيرة الحداثة والتحديث والثقافة والسياسة. وحين تقرأ مقدمته للمجلد الأول التي كتبت تحت عنوان «على سبيل التقديم»، تشعر وكأنها بيان تنوير. ففيها يبين أن المجلة موقف وشهادة[70]: إنها تنهض من أجل العقل والتفكير التاريخي والاستقلال والتقدم وللحلم بالمجتمع المدني وقبل كل شيء من أجل إحياء محاولات التنوير العربي وربطها في سياق متلاحم وفعال[71]. وفي مسعاه هذا يعتقد أن على المرء أن يشرع بإحياء أعمال طه حسين (1889–1973) الذي أنتج مشروع تنوير جذري في تاريخ العرب الفكري الحديث[72]. ومن أسف، يضيف ونوس، أننا حيل بيننا وبين مشروع طه حسين الذي عانى من تخريب السياسيين والمثقفين والناس بالكلية بدلًا من أن يُبث ويُقدم ويُنشَر. لقد حان الوقت لاسترداد حسين كنور في الظلمة بحسب ما يكتب ولهذا نُذرَ المجلد الأول من المجلة لأعماله[73].

بحسب ونوس ثمة ملامح خمسة لهذا العمل تشكل التوجه التنويري الذي نحن بحاجة إلى استرداده. **الأول** أن طه حسين فحص التاريخ الإسلامي بما فيه بعض النصوص المركزية المعتمدة والأحداث التأسيسية باعتبارها ظواهر تاريخية وبذلك يكون قد نزع عنها القداسة والمعالجة اللاهوتية. وبهذا أدخل النسبي والإنساني إلى هذا التاريخ وفتح هامشًا من الحرية والثقة بالذات في الثقافة العربية لم تعد قائمة. وقد نظر إلى التاريخ باعتباره سيرورة إنسانية وليس كيانًا مقدسًا[74]. بعبارة أخرى، منح نفسه الحرية في أن يخضع سلطة التراث

---

(70) سعد الله ونوس، «على سبيل التقديم»، **قضايا وشهادات**، المجلد 1 (شتاء 1990)، ص 19.

(71) المرجع نفسه، ص 5.

(72) المرجع نفسه، ص 5.

(73) المرجع نفسه، ص 5. للاطلاع على عرض ومراجعة لهذا المجلد الأول، يُنظر: محمد جمال باروت، «مثقفون ديمقراطيون يعيدون استكشاف طه حسين»، **قضايا وشهادات**، المجلد 3 (شتاء 1991)، ص 404–412. كتب باروت تاريخًا لحركة التنوير في حلب مع التركيز على أعمال فرانسيس مراش (1836–1873) وعبد الرحمن الكواكبي، محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، حلقة حلب: دراسة ومختارات** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1994).

(74) ونوس، «على سبيل التقديم»، ص 13.

لفحصه العقلي. **الثاني** أن طه حسين انتقد بوضوح ومن دون لبس مناهج التعليم ومقررات الأزهر الذي هو المؤسسة الدينية المركزية في بلاده (وفي العالم الإسلامي السني)، ويضيف ونوس أن لا أحد يجرؤ على أن يقول اليوم ما قال حسين، فقد طالب حسين أن يخضع جميع التعليم الديني لقوانين الجمهورية في دولة علمانية. **الثالث** أن حسين لم يسقط في مطبات الخصوصية الثقافية والتفوق الثقافي والدونية الثقافية حتى حين شدد على الهوية المصرية بالتأكيد لتساوي الثقافات وعالمية العقل البشري. **الرابع** أن حسين كان شغوفًا على الدوام بربط أفكاره بالواقع، بحسب ما يكتب ونوس. وعلى عكس ناقديه، فإن التغييرات التي بشر بها لم يكن يقصد بها مجموعة منتقاة من النخب، وإنما أوسع جمهور ممكن من الناس. والتعليم الذي نادى به كان تعليمًا للجميع وليس للقلة. وعلى خلاف دعاوى كثير من النقاد، ظل متسقًا في منهجه حتى حين تحول لمعالجة مواضيع إسلامية. ورأى البعض في هذا التحول نبذًا لمنهجه النقدي واستسلامًا للذوق الشعبي. والواقع أن ذلك كان امتدادًا لتمكنه النقدي من الحقل التاريخي الديني، ذلك أنه لم يشأ أن يترك حقلًا بهذه الأهمية في وجدان الجماهير للسلطات الدينية التي لا تمارس النقد. **أخيرًا**، لم يفقد طه حسين البوصلة بشأن أهمية إنزال الأفكار والمشروعات التنويرية على واقع الناس المُعاش وعلى سياسات الدولة. هذه الملامح الخمسة في مشروع طه حسين التنويري تتسم بها، وفقًا لونوس، جميع مشارب حركة التنوير والنهضة، على الرغم من تعدد الميول والأشخاص. هذه الملامح نفسها ضاعت في ظل الانقلابات السياسية والثقافية في خمسينيات القرن العشرين وبعدها. ونتيجة لذلك، لم يينع مشروع التنوير العربي وحصل فصل تراث تنويري كامل عن وعينا بدلًا من مراكمته في سبيل مزيد من التطور. إن المجلة جهد يساهم في تعافي هذا التراث ولكن قلة من المثقفين لا يمكنها تحقيق هذا التعافي وحدها. إنها بحاجة إلى جهد جميع القوى السياسية والاجتماعية، بحسب ما يكتب ونوس مشددًا على أن المشروع لا يمكن أن يكون مشروعًا فكريًا وثقافيًا بالكلية.

كي نتوخى الدقة، فإن إحدى الضربات الشديدة التي تلقاها مشروع طه حسين التنويري تكمن في السياسة كما يرى ونوس، لا سيما الضربة التي جاء بها

انقلاب عبد الناصر في عام 1952، المعروف أيضًا بثورة الضباط الأحرار أو ثورة يوليو. فبحل الأحزاب السياسية، ويا للمفارقة، بمؤازرة الشعب، وما ترتب على ذلك من إلغاء الحياة السياسية شيد عبد الناصر نظامًا شاملًا طمس العقل النقدي والحرية من الحياة العامة. وحتى في قمة الحماسة الشعبية لسياسيات عبد الناصر، رفع حسين صوته ضد التوجه العام وبين أن الثورة التي تنكر العقل والحرية ليست مقبولة[75]. وفي النهاية، هُمش وترك مشروعه تذروه الرياح. بل إن عبد الناصر عجز عن استخدام أفكار طه حسين في حربه ضد سيد قطب وأتباعه السلفيين. لم تستطع براغماتية عبد الناصر وأفقه الضيق وفكره التوافقي[76] الذي حاول التوفيق بين التفكير الديني المحافظ والتفكير الثوري الاشتراكي، التسامح مع فكر طه حسين التنويري المتحرر. وعلى الرغم من بعض الإنجازات، فإن الناصرية أدت في النهاية إلى مهاوٍ سحيقة من الفشل التي شهدها العرب بسبب حرمان الناس من المشاركة ومصادرة الأعمال السياسية ومنهج التفكير التوافقي[77]. ومن اللافت أنه في المجال الثقافي، حتى مفكرين تقدميين من وزن محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس انقلبوا على طه حسين؛ إذ اتهموه بتمثيل الإقطاعية الثقافية[78]. ويرى ونوس أن مشروع التنوير العربي الذي بدأ بالنهضة وخطا به طه حسين خطوات إلى الأمام قد تفكك بسبب هذه المستجدات السياسية والثقافية، ما أدى إلى انقطاع الصلة بين ذلك المشروع والأجيال اللاحقة.

في مقدمته للمجلد الثاني من المجلة تحت عنوان «بين الحداثة والتحديث»[79]، يناقش ونوس اثنين من رواد النهضة الكبار وهما الطهطاوي والتونسي. مرة أخرى، ما يراه حَريًا بالتقديم في أعمالهم ليس هو الإجابات التي قدموها بقدر ما كان هو المسائل التي أثاروها ولشد ما لفت النظر ما كان لديهم

---

(75) المرجع نفسه، ص 6.

(76) المرجع نفسه، ص 6.

(77) المرجع نفسه، ص 8.

(78) المرجع نفسه، ص 8.

(79) سعد الله ونوس، «بين الحداثة والتحديث»، **قضايا وشهادات**، المجلد 2 (صيف 1990)، ص 5-23.

من ثقة وحرية وفأل حسن حين أثاروا هذه المسائل التي لا زال كثيرٌ منها يُثار اليوم ولكن بشجاعة أقل وتصميم باهت وهو أمر يستهجنه ونوس. إن في تلك الفترة ما يحتفظ بالقدرة على الإلهام، ألا وهو تلك الحيوية الفكرية التي تزامنت مع الواقع الاجتماعي السياسي ووجهت نحو التغيير والتحديث وحظيت إلى حدٍ ما بدعم الحكام السياسيين. فقد شرع الطهطاوي في الكتاب وأسس كلية الألسن في القاهرة بدعم ورعاية محمد علي باشا (حكم بين عامي 1805 و1848). على غراره، ما من إصلاحٍ جاء به التونسي وطبقه في تونس أو حتى في اسطنبول إلا بفضل الدعم السياسي. كان باستطاعة حكامهم إلجام القوى المحافظة، كلما رأوا أن مصلحة سلطتهم تكمن في عملية التحديث. أضف إلى ذلك، لم يكن الاستعمار الأوروبي قد دلف إلى المنطقة، ما أعفى مفهوم الحداثة الأوروبية من كثيرٍ من التعكير الذي أحدثه الاستعمار في ما بعد.

بالنسبة إلى هؤلاء النهضويين، مثلت أوروبا حضارة متقدمة قائمة على أسس العدالة السياسية، والنجاح الاقتصادي والتقدم المعرفي، وهي أسس اعتقدوا أنه يمكنهم أن يتبنوها وينزلوها على بيئتهم من دون كثير نزاع أو قلق على الهوية، ذلك أنهم رأوا العلاقة الوطيدة بين هذه الأسس ومخرجاتها. وقد حذروا من قبول المخرجات من دون فهم الأسس، وهو خطأ ارتكبته الأجيال اللاحقة باسم الحفاظ على الهوية. فحين قصروا استعارتهم من الغرب على المنتجات الاستهلاكية تحت ذريعة حماية القيم المحلية، فإن الأجيال اللاحقة انتهى بها الحال إلى تعميق تبعيتهما للآخر الأوروبي. ومع حلول الاستعمار الأوروبي، كشفت أوروبا عن عدائيتها وجشعها وعنصريتها حتى أصبح تفهم قيمها والدعوة إلى تبنيها مسألة معقدة غاية التعقيد، وغدت الحداثة ظاهرة تستعصي على الهضم استعصاءً كبيرًا، وأمسى التحديث عملية ملتوية التواءً يتعذر معه إدارتها. ومنذ ذلك الحين، بحسب ونوس، ما زال التاريخ العربي سلسلة من المساعي المتتالية من النهوض والسقوط المُثبِطْ، مع ما يصحب ذلك من ضرر بمسار التحديث وإجهاض لمشروع التنوير. لا يمكن حصر تفسير هذا الفشل في التحديث والتنوير بتفسيرات ثقافية وفكرية، كما هو الحال في الجملة، وفقًا لونوس، إنما يجب وضعه في سياقه السياسي:

«فالتفسير لا يكون في الثقافة بل في السياسة» على حد تعبيره[80]. على أن إخفاق العرب في الدخول إلى العصر الحاضر حبسهم في إشكال لا يريم؛ ومفاده: «نحن مقابل هم» وبهذا خسروا الحداثة. والحق أن ما يتعرض على الدوام للكبت بيسر وسهولة، كما يكتب ونوس، هو الجذر السياسي للإخفاق ولكي نتوخى الدقة، فإن دور الدولة بعد الاستقلال والنظام السياسي هما أصل المشكلة. فحين يكتم هذا الدور، تظل النقاشات بريئة وآمنة ونخبوية. وفي الواقع، فقد وعدت دولة بعد الاستقلال بالتحديث والوحدة مما يستعيد الكرامة ويؤهلنا للدخول في العصر الراهن دخولًا يسيرًا، ويحرق بعض المراحل إن كان ذلك ضروريًا. بيد أننا، ونحن الآن في تسعينيات القرن العشرين، بحسب ما يلاحظ ونوس، لا زلنا بلدانًا متخلفة إنسانها عديم القيمة يتهدده الجوع ويسكنه الخوف ويكبته الاستبداد. وبدلًا من العمل باتجاه تحديث شامل، يؤازره التعليم والحقوق المدنية، في جميع مناحي الحياة، فقد تعرض النسيج الاجتماعي للتمزق وانحصر التحديث في المظاهر والعمران والسيارات والتلفزيونات وهلم جرًا، وقد أدى كل ذلك إلى اقتصادٍ تبعي. والحاصل أننا لم نخسر التحديث الذي حلم به أضرابُ الطهطاوي فحسب، وإنما أصبح التحديث الجزئي الملتوي أداة للاستبداد وإعادة إنتاجه[81]، وهذه الملاحظة تذكرنا بتقويم برهان غليون.

يواصل ونوس نقده هذا المنهج الثقافوي للمعضلة العربية مع الحداثة في مقدمته للمجلد الرابع من المجلة التي جاءت تحت عنوان «الثقافة الوطنية والوعي التاريخي»[82]. وهنا يرد ونوس على المنهج الذي يتبناه معظم المساهمين في نقاشات مؤتمر «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» المنعقد في القاهرة عام 1984 والذي نظمه مركز دراسات الوحدة العربية[83]. فهو يرى أن موضوع

(80) المرجع نفسه، ص 21.

(81) المرجع نفسه، ص 21-22.

(82) سعد الله ونوس، «الثقافة الوطنية والوعي التاريخي»، **قضايا وشهادات**، المجلد 4 (خريف 1991)، ص 5-39.

(83) للمزيد عن هذا المؤتمر وغيره من المؤتمرات التي تعالج الانسداد الثقافي الذي حل بعد عام 1967، يُنظر: Kassab, *Contemporary Arab Thought*, pp. 116-172.

المؤتمر في صلبه يشي بوجود مجموعة من الفرضيات الإشكالية التي اعتمدت مسلمات من دون تفكير؛ أي إننا نعرف «التراث» و«العصر» باعتبارهما كيانات واضحة المعالم إذ تحظى بقسط وافر من الدرس والتمحيص، وإن لدينا الحرية في اختيار ما يلائمنا منهما، وإن مصير الأمة يعتمد على هذه الاختيارات التي بإمكاننا التقرير بشأنها وإن في التاريخ متسع لتأملاتنا وتلعثمنا[84]. وما من فرضية من هذه الفرضيات يمكن تسويغها بحسب ما يرى ونوس. فالتراث يستخدم كتعويذة لتفادي الواقع ويقيد نقاشات العرب في قضايا الهوية، ذلك أنها تتحاشى على نحو مريح مواضيع تزعج الأنظمة مثل التوزيع غير العادل للثروة داخل البلدان وفيما بينها، وإساءة استخدام السلطة. ثم إليك المراوغة من التاريخ ولكي نكون أكثر دقة تاريخانية التراث وطبيعته الزمنية. وأخيرًا، يظل الواقع مغيبًا (bracketed). فالتاريخ العربي الحقيقي يشهد على شراسة الاستبداد وامتهان استقلال الأمم وسوء استخدام ثرواتها والتلاعب بالخلافات الطائفية وتعليق العمل بالقوانين والدساتير وغياب المجتمع المدني والتخلف والتبعية: كل هذه الطبقات من الواقع المرير يجري تفاديها بارتياح حين يتحول التركيز على قضايا الخصوصية الثقافية والتراث والهوية[85]. وينتقد ونوس غياب التفكير التاريخي في النظريات الثقافية للمفكر الجزائري مالك بن نبي (1905-1973) والمنظر الأيديولوجي المصري سيد قطب (1906-1966)[86].

في هذا الميل نحو تفادي التفكير التاريخي، يرى ونوس انهزام الوعي الذي على المثقفين العرب، مثلهم مثل مثقفي العالم الثالث، أن يواجهوه، في وقت تضعفهم فيه العوامل الخارجية والداخلية: كغياب الديمقراطية، والفقر والأمية وسيطرة وسائل الإعلام الجوفاء والرأسمالية المتسارعة (ramping). مع ذلك، يستدرك ونوس مبينًا أن المثقف:

> كسيزيف أن يحمل هذه الصخرة وأن يتسلق الجبل. وهو محكوم بأن يحمل

(84) ونوس، «الثقافة الوطنية والوعي التاريخي»، ص 21.

(85) المرجع نفسه، ص 27-28.

(86) المرجع نفسه، ص 12-19.

الصخرة، ومحكوم بألا يتوقع - ولا سيما في هذه الأيام الكسيفة - أي تعويض. ينبغي أن يقبل هامشيته، وأن يواصل عمله. ليكن شاهدًا أو ليكن خميرة. ليكن صوتاً صارخاً في البرية أو ليكن إرهاصًا. والمهم هو ألا تساوره الأوهام حول دوره، وألا يغفل، ويترك الهزيمة تتسلل وتهزم وعيه.

وإذن فلنحمل هذه الصخرة.. ولنواصل..»[87].

أما مقدمته للمجلد الثالث من المجلة فهي حوار بينه وبين الفيلسوف والمفكر السوري أنطون مقدسي (1914-2005) عن قضايا مثل الحداثة والتحديث[88]. فقد اتفقا على أن فكرة الحداثة، بالمعنى الشامل للكلمة، ظلت قائمة في الستينيات من القرن العشرين ونهضت في ظلها التنمية والتحرر السياسي والاجتماعي، ولكنها تاهت في سديم النزعة الاستهلاكية والانتهازية وضغوطات القمع وموجة العنف السلفي والانهيار العربي العام[89]. ويتهم مقدسي المثقفين أنهم شاركوا في هذا الانهيار بدعمهم الانقلابات وإيمانهم أحيانًا أنها تسرع عجلة التقدم وأحيانًا بدافع من انتهازية وجشع للسلطة[90]. واتفقا أيضًا على ضرورة بناء نواة مدنية متواضعة، تمكن الناس من التفكير وتبادل الأفكار بحرية في ضوء الرأي العام المتنامي، خصوصًا بين الشباب وضرورة الخروج من السقوط العربي المروع. ولا يقل أهمية عن ذلك بالنسبة إليهما بناء الوعي التاريخي لدى الأجيال التي انقطعت عن جهد التحديث الذي حصل قبل عهد الانقلابات العسكرية. بيد أن أكثر ما شددا عليه هو ضرورة إعادة بناء الإنسان، وتظل المسألة هي من أين نبدأ وكيف نشرع في عملية إعادة البناء هذه في ظروف القمع وفي ظل نظام تعليم مُدمَر ومعلمين جردوا من روحهم. وفي ملاحظة سيزيفية، يقر مقدسي أنه على علم بالكآبة المثبطة والصورة القاتمة المحبطة وأن لديه لحظات يأس ولكنه يتغلب عليه بإخبار نفسه أنه سيواصل المحاولة حتى الموت[91].

---

(87) المرجع نفسه، ص 37.

(88) سعد الله ونوس، «حوار مع أنطون مقدسي حول الحداثة والتحديث»، **قضايا وشهادات**، المجلد 3 (شتاء 1991)، ص 5-22.

(89) المرجع نفسه، ص 7.

(90) المرجع نفسه، ص 9.

(91) المرجع نفسه، ص 10.

درس مقدسي الفلسفة والأدب في فرنسا وعلم الفلسفة في المدارس الثانوية بعد عودته إلى سورية. وبالتعاون مع أكرم الحوراني (1911-1996) ساهم في تأسيس الحزب العربي الاشتراكي السوري وكتبَ برنامجه ولوائحه الداخلية، ثم شارك في صوغ وثيقة اندماج حين توحد الحزب مع حزب البعث العربي ليصبحا معًا حزب البعث العربي الاشتراكي الذي غدا الحزب الحاكم في عام 1963. مع ذلك، ما أن تولى الحزب السلطة حتى غادره واستقال من العمل السياسي ليعكف على الكتابة والترجمة، فساهم في تأسيس اتحاد الكتاب العرب في عام 1969 وتأسيس كلية فلسفة في جامعة دمشق. وفي عام 1965، عُينَ رئيسًا للنشر والترجمة في وزارة الثقافة السورية، وكان يحظى باحترام كبير لنزاهته الأخلاقية وتفانيه المهني. كما عض على تواضعه في فترة ضربها الفساد والانتهازية والعبودية حتى النخاع. وبعد عقد من حواره مع ونوس، كتب أول رسالة مفتوحة للرئيس «المنتخب» حديثًا في حينه بشار الأسد انتقد فيها الأحوال، فطرد من الوزارة بعد 35 عامًا من الخدمة المتفانية. وبعد شهور عدة، في أيلول/ سبتمبر 2000، افتتح سلسلة من الأحاديث والنقاشات في منتدى الأتاسي مدشنًا بداية ربيع دمشق. ودار حديثه حول المجتمع المدني، وصدَّقتْ أفعالُه أقوالَه على طول الطريق وهو عابر من سنوات التنوير السيزيفية وهي تسعينيات القرن العشرين، إلى سنوات التنوير البروموثيوية في ربيع دمشق. ومن أسفٍ أن ونوس لم يصل إلى الجسر، فمات بالسرطان قبل الربيع بسنواتٍ معدودة.

سمر يزبك (ولدت في عام 1970) روائية وكاتبة سيناريو وناشطة نسائية سورية منخرطة في الثورة. كتبت مقالة مؤثرة وفاءً لمقدسي بعد شهور من وفاته حين كانت تخرج فيلمًا وثائقيًا عنه[92]، وتظهر في مقالتها كم أشجاها أنها لم تتعرف إلى «رجل ناهز عمره قرنًا» إلا في السنوات القليلة الأخيرة. وكيف لها أن تسمع عنه في حين نشأت لا تعرف إلا ثلاث صحف محلية رسمية في البلاد، بحسب ما تساءلت. وحيث إنها امرأة في الثلاثينيات من عمرها، فقد رأت أنها تنتمي إلى جيل أُشربَ منذ نعومة أظفاره الانتساب إلى مؤسسات الحزب الواحد

(92) سمر يزبك، «سيناريو كاميرا: أنطون مقدسي وخديعة الغياب»، **الحوار المتمدن**، 7/ 4/ 2005، في: https://bit.ly/3iNiyAj

واللون الواحد والفكر الواحد واللغة الواحدة وهي لغة إطاعة الأوامر على الدوام. أعجبها ذلك الرجل الذي جاء من جيل آخر، جيل عرف ألوانًا متعددة وعاين التعددية والحوار والحرية؛ رجل حافظ على نزاهته في خضم الفساد الكاسح ليُكافأ بالإهانة في آخر عمره، بالطرد من منصبه بعد سنوات من الخدمة المخلصة التي كرسها لعالم الأفكار والقيم. إن الاستبشار العنيد الذي تلبس هذا الرجل وإيمانه وتفاؤله بالإنسان القادم ألهم جيلها الذي لا ينتظره سوى الخراب، وملأه بالأمل. وتستدرك قائلة إنه رجل قال إننا مواطنون ولسنا رعايا. كان مثقفًا محترمًا على خلاف كثير من مثقفي اليوم الذين يقاتل بعضهم بعضًا ويكافحون من أجل الرزق في أزمنة لا تحترم مثقفًا ولا ثقافة. وإن شهادتها للتحدث نيابة عن جيل يبحث عن مرجعيات ذات احترام وثقافة، ويحاول أن ينسج لنفسه سلسلة نسب تصدعت لعقود بحكم الاستبداد.

كان ثمة بلا ريب عنصر بروموثيوي في هذه الحركات السيزيفية التي ظهرت في تسعينيات القرن العشرين، وكان ثمة مساعٍ ثقافية جريئة نحو التحرر من اليأس والاستعباد ونزع الإنسانية عن الإنسان. وسوف تلد اللحظة البروموثيوية بعد عقد لحظتها السيزيفية، لكنها مأساوية هذه المرة إذ قمع ربيع دمشق؛ ولسوف يتفاقم طابعه المأساوي بعد عقد آخر حين ستسحق الثورة السورية وتُمرغ في وحل حريق دموي هائل[93]. وشهد فيصل دراج، وهو زميل لونوس ومقدسي، النضال والمأساة.

فيصل دراج: الفكر وسياق الفكر النهضة والعصر الحاضر

ولد فيصل دراج في فلسطين في عام 1942 ثم انتقل مع عائلته إلى دمشق في عام 1948 بعد النكبة، وهي الهزيمة الأولى للعرب على يد إسرائيل التي مثلت

(93) للاستزادة بشأن الشخصيات السيزيفية والبروموثية في الأدب والفن العربيين الحديثين، خصوصًا في فن النحت الذي قام به الفنان الكويتي سامي محمد، يُنظر: Zahra A. Hussein Ali, «The Prometheus Myth in the Sculptures of Sami Mohammad and the Plays of Aeschylus and Shelley,» *Comparative Literature Studies*, vol. 49, no. 1 (2012), pp. 50-83.

أولى وأكبر موجات التشريد الفلسطيني. درس دراج الفلسفة في دمشق وتولوز وكانت أطروحته عن الاغتراب في فلسفة ماركس. وعقب عودته من فرنسا، عمل في عدة مراكز بحث ودور نشر فلسطينية وعربية وعاش في دمشق وبيروت وعمان. ثم إنه أصبح ناقدًا أدبيًا غزير الإنتاج وذا معرفة عميقة بالأدب والفكر العربي الحديث كما أن لديه استبصارًا حادًا بأوضاع العرب السياسية والاجتماعية[94]. وعلى مدار حياته الفكرية استمسك بالعلمانية وظل ناقدًا يساريًا لهذه الأوضاع، كما ظل مدافعًا شرسًا عن التنوير والنهضة، دون أن يتخلى عن حسه النقدي، لا سيما حين تعرضت النهضة للهجوم في تسعينيات القرن العشرين.

على غرار ونوس، شدد دراج على ضرورة معالجة مسائل الدولة بعد الاستقلال والإنسان المعتقل الذي أنتجته[95]. ومثل ونوس أيضًا، وجد أن قضايا الأصالة والهوية مسائل زائفة تغذيها السلطات المهيمنة والوعي الزائف الذي خلقته. ومثل ونوس أيضًا، رأى أن المنافحين عن الأصالة هم أكثر خُدام التبعية نشاطًا، على عكس ما يظهرون[96]. ومثل ونوس، نظر إلى النهضة في سياقها الاجتماعي التاريخي وشدد على المزاج الجماعي الذي سيرثه الجيل الحاضر إذا استطاع أن يعيد الاتصال بها: إنه مزاج جسارة فكرية وحرية تعبير وتجذر اجتماعي (embeddedness). مثل طه حسين التنوير العربي أمثل تمثيل بالنسبة إلى دراج كما هو بالنسبة إلى ونوس. وكتب دراج عن طه حسين في المجلد الأول

---

(94) للاطلاع على تحليل فيصل دراج للهزيمة في الأدب الفلسطيني والعربي، يُنظر: فيصل دراج، **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية** (بيروت: دار الآداب، 1996). للاطلاع على دراسته للرواية العربية، يُنظر: فيصل دراج، **الذاكرة القومية في الرواية العربية: من زمن النهضة إلى زمن السقوط** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008). للاطلاع على تحليله لأدباء فلسطينيين، يُنظر: فيصل دراج، **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010). للاستزادة بشأن المواضع الخاصة بالتقدم، يُنظر: فيصل دراج، **رواية التقدم واغتراب المستقبل: تحولات الرؤية في الرواية العربية** (بيروت: دار الآداب، 2010). للاطلاع على نظرات دراج في حالة الثقافة والمثقف في الوطن العربي بما في ذلك تأملاته في تجاربه مع **قضايا وشهادات**، يُنظر مقابلته مع مازن مصطفى في برنامج «رواق المعرفة»، تلفزيون حوار، 25 تشرين الأول/ أكتوبر 2010، في: https://bit.ly/311rhee

(95) فيصل دراج، «الكوني والعالمي والثقافة الوطنية»، **قضايا وشهادات**، المجلد 5 (ربيع 1992)، ص 20-21.

(96) المرجع نفسه، ص 16-20.

من مجلة **قضايا وشهادات** في عام 1990 وتوسع في الموضوع بعد سنوات حين أصدر دراسة مقارنة عن طه حسين وأدونيس[97]. في مقدمته للمجلد الخامس من مجلة **قضايا وشهادات** قارن (contrasted) دراج بين فكر النهضة وفكر العصر الحاضر[98]. وواصل بحثه في التنوير خارج إطار المجلة في العقد اللاحق حيث ناقش جوهر النهضة ومحاسنها ونقائصها بالنظر إلى العصر الراهن[99]. في ما يأتي، سنناقش فهم دراج لتنوير طه حسين، ثم سننظر في مقارنته بين عصر النهضة والعصر الحاضر، ثم سنلقي الضوء في النهاية على فهمه التنوير ودفاعه عنه.

كان إسهام دراج في العدد الأول من مجلة **قضايا وشهادات** المكرس لطه حسين مقالة تأسيسية الهدف منها استنباط (tease out) تصور طه حسين للمعرفة الحديثة وخصائصها والفروق بينها وبين المعرفة التقليدية التي زاولها المصريون وعلموها أبناءهم في عصره. وتستند المقالة وهي بعنوان «الشيخ التقليدي والمثقف الحديث» إلى قراءته لمذكرات طه حسين[100] الصادرة في ثلاثة أجزاء في القاهرة في عامي 1929 (الجزءان الأول والثاني) و1973 (الجزء الثالث). هذه المذكرات وعنوانها **الأيام** تغطي طفولة طه حسين في ريف صعيد مصر ثم سنوات دراسته في الأزهر في القاهرة، وأخيرًا سنوات دراسته في فرنسا[101]. في هذه المذكرات، يصف طه حسين الريف الذي نشأ فيه، وحياة المدينة في القاهرة، والحداثة الأوروبية التي اكتشفها في فرنسا. وسرى خيط رئيس في هذه المذكرات

---

(97) فيصل دراج، «الشيخ التقليدي والمثقف الحديث»، **قضايا وشهادات**، المجلد 1 (شتاء 1990)، ص 25-66؛ فيصل دراج، **الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس** (رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2005).

(98) دراج، «الكوني والعالمي والثقافة الوطنية».

(99) سوف نلقي نظرة على: فيصل دراج، «دفاعًا عن الفكر التنويري العربي: فكر التنوير بين النقد والتزوير»، **الآداب**، المجلد 45، العددان 11-12 (أيلول/ سبتمبر - تشرين الأول/ أكتوبر 1997)، ص 2-7؛ فيصل دراج، «مصير المثقف بين النقد والحجة»، **الآداب**، المجلد 46، العددان 7-8 (تموز/ يوليو - آب/ أغسطس 1998)، ص 63-70؛ جزء من ملف خاص في هذه المجلة مكرس لموضوع «نهاية المثقف»؛ «في معنى التنوير».

(100) ضمت المقالة إلى كتابه المنشور لاحقًا عن حسين وأدونيس تحت عنوان **الحداثة المتقهقرة**، ص 15-35.

(101) طه حسين، **الأيام** (القاهرة: مركز الأهرام، 1992).

محوره نمط التعليم والمعرفة في كل من هذه الأجواء الثلاثة. فقد كان تعليمه الأساسي في مدرسة دينية تقليدية في القرية، ألا وهي الكُتَّاب. في عام 1902 التحق بالأزهر في القاهرة ليدرس العلوم الدينية والعربية. لكن يلوح لنا أن سنواته هناك كانت سنوات خيبة له، ذلك أنه اشتكى من طرائق التعليم المُمِلة والمناهج البالية ومتطلبات الحفظ عن ظهر قلب، ومن تحصيل المدرسين وثقافتهم اللذين يتسمان في الجملة بالبؤس والإفقار. في عام 1908، التحق بجامعة القاهرة التي أسست حديثًا حينئذ، ليصبح أول من يتخرج فيها في عام 1914 بأطروحة عن الفيلسوف والشاعر والمفكر الحر والعقلاني أبو العلاء المعري (توفي في عام 1057). وفي فرنسا، درس في مونبولييه والسوربون وتخرج بأطروحة عن ابن خلدون (1332–1406) في عام 1917، حيث غدا أول مصري ينال درجة الدكتوراه من فرنسا. وعقب عودته إلى القاهرة في عام 1919، عين أستاذًا للتاريخ بجامعة القاهرة. وفي عام 1950، أصبح وزيرًا للتعليم ونادى بالتعليم الحر للجميع. أفكاره عن المعرفة والتعليم التي فصل فيها القول في مذكراته تشكل محور مقالة دراج.

الحق أن حسين في هذه المذكرات يقارن بين تجارب تعليمية مختلفة بدءًا من الكُتَّاب في قريته ومرورًا بالأزهر وانتهاءً بالجامعات الفرنسية ويصف طبيعة المعرفة الحديثة التي اكتشفها في المحصلة. ويستنبط دراج من ملاحظات طه حسين تصنيفًا للشيخ التقليدي والمثقف العصري في مصر في القرن العشرين يتعلق بنظرة كل منهما للتاريخ والسلطة التي يتحدثان إليها والمصادر التي يحيلان إليها والجماعة الاجتماعية التي يعتمدان عليها وكيف يتواصلان مع هذه الجماعة. ويلاحظ دراج أن الشيخ التقليدي يعتمد على جمهور مِذعان، يُعرفُ أنه جماعة المؤمنين، التي تضفي شرعية وسلطة عليه بناءً على الدور الاجتماعي والمؤسسي الذي يمثله وليس بناءً على مناقبه المعرفية الحقيقية. وإذ يضطلع بهذا الدور، فإن الشيخ يوحد بطريقة سلطوية شمولية بين الوظائف الدينية والثقافية ويدمجها في شخصه. وتتكون مصادره من نصوص دينية، أما مرجعه النهائي بشأن المدينة الفاضلة فهو ماضٍ ذهبي، أصبح فيه التاريخ تام الكمال بعيدًا من الإرادة الإنسانية. لكن المثقف الحديث يحتاج إلى إيجاد جمهور مؤازر بالدعوة

إلى القراءة والكتابة ونشرهما، ليس بالمعنى التقني للقراءة والكتابة وإنما بالمعنى الأعم وهو انفتاح العقول على المعرفة والفكر. فالمجتمع المطلوب هو مجتمع مدني ديمقراطي قَوامه جماعات متغايرة الخواص، وليس مجتمع نخب وأقلية بلا ريب، وهذا بخلاف ما ادعى نقاد طه حسين[102]: ومن هنا تأتي أهمية إصلاح المدارس والإرادة السياسية لإجراء هذا الإصلاح. وبالنسبة إلى طه حسين، فإن تكوين جمهور قارئ حقيقي، وإصلاح التعليم اللازم لذلك، والإرادة السياسية لتحقيق ذلك كانت جميعًا مسائل متداخلة وجميعها يشكل جزءًا لا يتجزأ من مشروعه التنويري الفكري الاجتماعي السياسي[103]. وأكثر من ذلك، فإن سلطة المثقف الحديث تنبثق من جودة وصحة المعرفة التي تنشرها وفهمها لدورها الثقافي الخالص وليس الديني. وليس مصادرها سوى الأوضاع والواقع وما التاريخ بالنسبة إليها سوى احتمالية مفتوحة؛ وما المدينة الفاضلة إلا هدف يمكن بلوغه بالجهد الإنساني والبحث عن الإنسان العاقل. فالمثقف الحديث يدافع عن الإنسان الطليق الذي بإمكانه أن يتحرر من واقع يلغي الإنسان إلى واقع يستسلم لرغباته وعقله[104].

(102) دراج، «الشيخ التقليدي والمثقف الحديث»، ص 26-28. في ما يتعلق بمسألة نخبوية طه حسين، تجدر الإشارة إلى اللقاء الحواري له في بيروت في عام 1955 مع المفكر الماركسي اللبناني رئيف خوري (1913-1967) وكان موضوعه مسألة «لمن يكتب الأديب، للخاصة أم للكافة؟». نشرت أحاديث حسين وخوري أول مرة في **الآداب** عدد ربيع عام 1955، حيث شرع رئيس تحريرها، سهيل إدريس، بفكرة الحوار. ثم أعيد نشر الأحاديث في: رئيف خوري، **الأدب المسؤول** (بيروت: دار الآداب، 1968؛ 1989). في هذا اللقاء الحواري دافع خوري عن فكرة الأدب الملتزم، الذي كان رائجًا في ذلك الوقت في دوائر المثقفين العرب، بتأثير من الفلسفة الوجودية الفرنسية. وقد اعتقد خوري حينئذٍ بأن على الأدب أن يعالج مخاوف الناس، لا أن يحصر نفسه في اهتمامات النخب وأذواقهم. أما طه حسين فقد انتقد المسألة وعبر عن هواجسه بشأن فرض النظريات والأيديولوجيات على الأدباء والكتاب. فالأدباء، بحسب مما شدد، يجب أن يكونوا أحرارًا في إنتاج ما يرغبون إنتاجه، والقراء يجب أن يكونوا أحرارًا في ما يقرأون كما يجب أن يكونوا أحرارًا في تفاعلهم وحكمهم على أي شيء يقرأونه. في الواقع، قال بأن الكتاب يكتبون لمن في وسعه أن يقرأهم سواء أكانوا قلة أم كثرة. ولا بد، بحسب ما يعتقد، للأدب ألا «ينزل» إلى الناس، ولكنه يساعدهم على أن يرتقوا إليه؛ وهذا ينسحب على العلم والمعرفة بالجملة أيضًا.

(103) دراج، «الشيخ التقليدي والمثقف الحديث»، ص 43-45.

(104) المرجع نفسه، ص 26.

بالنسبة إلى دراج، ينبثق مشروع طه حسين من المواجهة بين هذين النمطين من الناشطين في الحقل الثقافي، وواضح أنه يصطف إلى جانب المثقف الحديث. لكن المواجهة، بحسب ما يلاحظ دراج، ليس بين العلم والدين. فتحدي طه حسين المؤسسة الدينية في عصره يقوم على اكتشافه لطبيعة المعرفة الحديثة وفضائلها. فالمسألة بالنسبة إليه ليست إلحادًا يقابله إيمانٌ، إنما معرفة يقابلها جهل وعقلانية تقابلها لاعقلانية. وليس الوصف السلبي الذي قدمه طه حسين للشيخ التقليدي هجومًا على الدين، ولكنه هجوم على الظروف التاريخية التي أنتجته كالجهل والتخلف[105]. ويستدرك دراج مبينًا أن ظهور المثقف الحديث حصل في فترة انتقالية حاسمة بمصر في النصف الأول من القرن العشرين حين كانت عملية العلمنة تجري على قدم وساق. ويشدد دراج على صلة الظروف التاريخية بصعود أنماط معينة من المعرفة والمثقفين، حيث تجسدت هذه الأنماط من وجهة نظر طه حسين في الجامع وفي الجامعة على النحو الذي عرفهما: فقد اقتضى الجامعُ القداسةَ والتسليم والحفظ عن ظهر قلب وربطَ اللغة بالدين ومارس غرس الأفكار دون تدبر وأذاع معرفة متكاملة. أما الجامعة فشجعت الاستكشاف وحرية الفكر والطبيعة اللانهائية للمعرفة الإنسانية. وبخلاف الجامع، طبقت الجامعة مناهج التاريخ التفكير السببي وأفسحت المجال للتناقض والاختلاف واستدعت الأسئلة الخاصة بالجذور واعترفت بكونية المعرفة الإنسانية وشجعت فهم الآخر وربطت المعرفة بالحياة والأوضاع المعيشة[106].

سياق العلمنة الذي نادى فيه علي عبد الرازق بفصل الدين عن السياسة هو ذات السياق الذي نادى فيه طه حسين بفصل الدين عن المعرفة. لكن علمانية تلك الفترة كانت في جملتها ملتبسة بحسب ما يكتب دراج، اللهم إلا ما حصل في بعض الحالات مثل طه حسين وأحمد لطفي السيد (1872-1963). ولقد كمن التباسها في سعيها إلى المواءمة بين منطقين مختلفين، منطق العقل ومنطق الخرافة، منطق

(105) المرجع نفسه، ص 30-33.

(106) المرجع نفسه، ص 39-45. للاطلاع على تلخيص بليغ لتوصيف دراج لمشروع حسين الخاص بالتمرد والتنوير، يُنظر: دراج، **الحداثة المتقهقرة**، ص 229-234، وللاطلاع على مقارنته بمشروع أدونيس، ص 236-238.

العلم ومنطق الدين. وهكذا، أصيبت استراتيجيتها التوافقية بالتناقض الداخلي، ذلك أن العلم لا يمكن أن يكون لحظة داخلية في وعي ديني، والدين لا يمكن أن يكون لحظة داخلية في وعي علمي. ولقد اختزل هذا الالتباس العلمانية في مجرد تشجيع على تبني العلم والتكنولوجيا الحديثة. وعلى صعيد آخر فقد افترضت مساعي تجديد الدين افتراضًا خاطئًا مفاده أن تثوير الدين ربما يؤدي إلى تثوير المجتمع. والحق أن الباعث على الإصلاح الديني انبثق، بحسب ما يرى دراج، من النزعة العامة نحو التغيير في تلك الفترة. في هذا الإصلاح الديني الذي جاء في فترة النهضة، كانت الأولوية للإنسان والواقع مقدمة على النص الديني واستقلاله المطلق، ولذا وجب قراءة النص في ضوء متغيرات العصر؛ وهكذا لم تكن المسألة تعارضًا تجريديًا بين العلم والإيمان كما هو واضح اليوم، بحسب ما يضيف دراج، أي في أزمنة الهزيمة والانحطاط(107).

في عصر الهزائم الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التي مُنيت بها دولة ما بعد الاستقلال بدءًا من عصر عبد الناصر، لم يعد لمشروع طه حسين أي مؤازرة مجتمعية ولم يستطع الكفاح لخلق من يؤازره. والحق، كما يكتب دراج، أن دولة ما بعد الاستقلال عوضت عن هزائمها وما تبع ذلك من خسارة لشرعيتها بالأيديولوجيات التقليدية وتدمير القوى العقلانية والديمقراطية. ومنح هذا مساحة لصعود الشيخ التقليدي الجديد الذي ليس لديه اتساق الشيخ التقليدي القديم وليس لديه التزام المثقف الحديث بالحداثة. وخدعة هذا الشيخ الجديد كمنت في التغلب على هزيمة المجتمع بالاستعانة بفكر تلفيقي قائم على مزيج حالم من الأيديولوجيات الحديثة مثل الماركسية والعقائد الدينية التقليدية.

كأمثلة على هذا الشيخ التقليدي الجديد، يذكر دراج المفكر المصري حسن حنفي (ولد في عام 1935) الذي سعى إلى دمج الماركسية بالإسلام تحت عنوان «اليسار الإسلامي»، وعادل حسين (1932–2001) الذي انتقل من القومية الماركسية إلى الإسلاموية ونادى بأسلمة المعرفة، وأنور عبد الملك (1924–

(107) دراج، «الكوني والعالمي والثقافة الوطنية»، ص 22–23.

2012) الذي تحول إلى مزج القومية العربية باللاهوت البوذي[108]. وفي جميع هذه الحالات، يكتب دراج، ظلت المرجعيات خليطًا من مصادر نصية منفصلة عن الأوضاع المعيشة[109]. أما طه حسين فشدد على أهمية ربط الفكر بالحياة واستناده إلى معرفة موضوعية بالواقع، وهما عنصران آمن بضرورتهما في إنتاج أي مجتمع مدني. ولا يمكن تفسير إصرار حضور الشيخ التقليدي القديم وظهور الشيخ التقليدي الجديد باستخدام الموروث الثقافي الراكد أو المخزون النفسي للجماهير[110]، وإنما في ضوء طبيعة الطبقة البرجوازية الحاكمة وإخفاقاتها[111]. وهكذا أصبح كلٌ من طه حسين والمثقف الحديث، الذي نادى به وجسده بشخصه، في ظل الظروف الاجتماعية والاقتصادية المتدهورة، نمط مثقف لا نسق له، غريب لا يجد من يؤازره[112].

ينتقد المؤرخ المصري غالي شكري تأبيد أسلوب التفكير التوافقي: والفرق بين استخدامه النهضة الأولى والعصر الحاضر هو أنه في حين كان هذا الأسلوب مجديًا، ربما، في حينه، لا يمكن أن يكون كذلك الآن حيث لا يمكن أن تكون مهمة الفكر الراهنة «التوفيق بين الإسلام والعصر الحاضر»؛ وإنما المطلوب مهمة أكثر ثورية. ولعل دراسة الجوانب الاجتماعية التاريخية للتراث الإسلامي تكون محاولة محمودة ومثلها تبيان العناصر التقدمية في هذا التراث، لكن هذا شيء، والديمقراطية والاشتراكية شيئان آخران. فلا يمكن لأي تفسير تقدمي للدين أن ينقل الأيديولوجية الدينية الشعبية إلى الاصطفاف مع التقدم، ولكن أي برنامج قومي تقدمي ربما يجذب المؤمنين لمؤازرته[113]. والإنجازات التقدمية

---

(108) يُنظر: المرجع نفسه، ص 24-25. للاستزادة حول هؤلاء المفكرين، يُنظر: Kassab, *Contemporary Arab Thought*, pp. 200-207, 243.

(109) يُنظر أيضًا: دراج، «الكوني والعالمي والثقافة الوطنية»، ص 59.

(110) صك حسن حنفي هذه العبارة لكي يشير إلى نفسية الناس المتشربة للإسلام ونادى بالاهتمام بها في تصميم الفلسفة التي تنادي بالعدالة الاجتماعية والتحرر، هذا في حالته يعني اليسار الإسلامي. للمزيد عن هذا، يُنظر: Kassab, *Contemporary Arab Thought*, pp. 204-205.

(111) دراج، «الشيخ التقليدي والمثقف الحديث»، ص 58.

(112) المرجع نفسه، ص 32-33، 59.

(113) غالي شكري، **ديكتاتورية التخلف العربي: مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة** (بيروت: دار الطليعة، 1986)، ص 75.

في قطاعات متعددة من المجتمع (أي النهضة الحقيقية) هي، وفقًا لشكري، المقتضيات التي لا غنى عنها للتنوير. ولا يمكن للأخير أن يخرج من أنقاض الأول. وما برح العالم العربي سادرًا في مضمار الخراب منذ عقود[114].

يختتم دراج مقالته بمعالجة قضية الحكمة في محاولة استرداد فكر كفكر طه حسين المهزوم. ويجيب بالتأكيد أن فكر طه حسين هزم ليس بسبب هشاشة محتواه وإنما بسبب الظروف التاريخية التي لم تسمح له أن يتجذر. في الواقع، بحسب ما يكتب، فإن هذا الفكر كان أكثر تقدمية من «تقدمية» نظام عبد الناصر الذي دمره في النهاية، فقد ظل نظامه تقليديًا وآمن أن الدولة وحدها من يمثل الشعب والحقيقة. ويضيف أنه لا يمكن أحد سوى حركة شعبية ديمقراطية أن يصون مشروعًا مثل مشروع طه حسين[115]. وأي استئثار بتراثه في غياب تلك الحركة لسوف يكون محاولة تجريدية منسلخة عن التاريخ والواقع. وكي نتجاوز فكر طه حسين، بحسب ما يستخلص، علينا أولًا أن نتعرف إليه ونقبله[116].

في مقدمته للعدد الخامس من مجلة **قضايا وشهادات** يصر دراج على سياقية الفكر:

> إن مسألة الفكر هي مسألة علاقة الفكر بسياقه. وإذا كان الفكر العربي السائد في الوقت الحاضر وثيق الصلة بهيمنة الواقع المهزوم، فإن هيمنة فكر النهضة في الماضي كانت وثيقة الصلة بالواقع العربي الذي كان يرنو إلى أفق جديد ولعل ما يظهر الفرق بين الأول والآخر هو الموقف من الواقع. فالفكر المهيمن السابق يؤكد الواقع المهزوم ويتواءم مع معطيات الهزيمة، بينما رفض فكر النهضة الواقع وبحث عن مشروع اجتماعي ثقافي عرض أفقًا جديدًا[117].

هل يختزل دراج الفكر، خصوصًا فكر التنوير، في ظروف سياسية واجتماعية ثقافية؟ أكثر من ذلك، هل يختزل التنوير في التعبئة السياسية؟ وتقوم حجته على

---

(114) المرجع نفسه، ص 84.

(115) المرجع نفسه، ص 63.

(116) المرجع نفسه، ص 64.

(117) دراج، «الكوني والعالمي والثقافة الوطنية»، ص 20.

أننا كي نفهم فحوى فكر النهضة/ التنوير، أو أي فكر، نحتاج إلى أن نضعه في سياقه، وإلا فسنجد أنفسنا في لجة مفاهيم تجريدية مبهمة: وهي مبهمة ليس بسبب التجريد، إنما لأنها موضوعة في غير موضعها، وبالتالي مبتورة تعوزها الدقة. وهذه المفاهيم تؤدي إلى نقاشات عقيمة بشأن المتعارضات المطلقة كالدين والعلم والإسلام والديمقراطية التي لطالما وضع العرب أنفسهم في دائرتها. وبمجرد أن يفهم المرء المفاهيم في سياقها، فبإمكانه حينئذٍ أن يسهب فيها بحثًا عن الدقة المفاهيمية. وبهذا المنهج الذي لا يتجاهل السياق يواصل دراج دفاعه عن النهضة والتنوير في نهايات تسعينيات القرن العشرين.

ففي مقالته التي صدرت في عام 1997 تحت عنوان «دفاعًا عن الفكر العربي: فكر التنوير بين النقد والتزوير»، يؤكد دراج أن فكر التنوير العربي (ويعني به فكر النهضة) لم يكن قط فكرًا من أجل الفكر، محصورًا في دوائر مغلقة، لكنه كان منذ بدايته منخرطًا في الأوضاع القائمة وواجه الطغاة والسلطة. في المقابل، يتفادى الفكر في العصر الحاضر مثل هذه المواجهات ليس لأنه يفتقر إلى اللمسة النقدية الحقيقية، إنما لأنه يظن مخطئًا أن هذه السلطات التي تحارب الظلاميين الإسلامويين سلطات تنوير. وهكذا تغيب عنه حقيقة أن الأفكار الظلامية إنما تنتجها هذه السلطات وتعززها، وأن للاثنين طبيعة واحدة وأن التناقض بينهما هو على السلطة لا على الفكر. والناس بطبيعة الحال يلجأون إلى الدين لأنه يساعدهم على تحمل حياتهم البائسة في ظل الأنظمة العربية وجو يجتاحه الجهل والجوع والهزيمة والظلم التي تسببها الأنظمة وتستغلها الجماعات الدينية الظلامية[118].

يقر دراج بأن للنهضة خرافاتها لكنها خرافات نبيلة، ذلك أن أفكارها وتصرفاتها قامت على فرضيات إنسانية عن المساواة بين البشر والقدرة على تنفيذ مشروع اجتماعي ثقافي وسياسي يضمن الإنسانية للجميع. وهي نظرت إلى الواقع الاجتماعي باعتباره شيئًا يمكن تغييره وتصورت المثقفين باعتبارهم مساهمين في هذا التغيير، ليس بمعنى التمييز الطبقي، إنما بمعنى أن عليهم مسؤولية

---

(118) المرجع نفسه، ص 5. يُنظر أيضًا: فيصل دراج، «المثقفون وسوق الأفكار»، **الآداب**، المجلد 45، العددان 1-2 (كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير 1997)، ص 3.

معينة. وكان تحرير العقول وترسيخ الديمقراطية جزءًا مركزيًا من هذا المشروع. «وبهذا المعنى»، بحسب ما يكتب دراج، «فإن وطنية الفكر التنويري تقوم في استنارته»[119]. وترتبط النهضة والتنوير بقضايا واقع الوطن والمجتمع والإنسان وليس بما يدعونه «العقل العربي» الأبدي أو البلاغة الفارغة الخاصة بروح الأمة أو بعض قواعد المعرفة المدرسية التي لا علاقة لها بالواقع، وهو حال معظم الفكر العربي اليوم[120]. وتخلت القومية العربية والاشتراكية العربية عن هذه المكونات التنويرية ولا سيما الإنسانية والتاريخانية وبهذا أوقعتا الهزيمة بنفسيهما. بعبارة أخرى، إن هاتين الأيديولوجيتين هزمتا التنوير، وهزيمة التنوير هزمتهما بدورهما. لا دفاع عن القومية وعن الاشتراكية من دون دفاع عن التنوير[121].

يرى دراج أن الإخفاق في تقدير محتوى التنوير وقيمته وأهميته إشارة إلى العصر الحاضر المضطرب. وإذ ينسب برهان غليون البؤس الراهن إلى حداثة النهضة التي تبنتها الأنظمة، يفوته حقيقة أن الحداثة لم تحظَ قط بالتبني الكامل، وأن المحاولات الواهنة التي سعت لذلك، بما فيها محاولة عبد الناصر، أحبطها الغرب. وأهم من ذلك، كانت أولوية الفكر العربي الحديث ليس الاستيلاء على السلطة، بمعنى سلطة الدولة المُستأثرة، وإنما الصعود الأخلاقي للدولة والمجتمع نحو «الإنسان الممتاز» بحسب تعبير طه حسين. وعلى المنوال نفسه، حين يرى جمال باروت الفجوة الراهنة بين النخبة العلمانية الحديثة والأمة الإسلامية ينسى أن تنوير النهضة العربية لم يكن قط علمانيًا بالمعنى الأوروبي، وأنه لم يحصل أن رفضه الإسلام أو تجاهله، وإنما دعا إلى إصلاحه إصلاحًا يتيح للإسلام التحدث إلى حياة الناس الراهنة. من ناحية أخرى، بعد أن رأى محمد عمارة ملامح محببة من الماركسية ومثلها من الوطنية في النهضة، انقلب ضدها باسم الفكرة الإسلامية وجعل من الفكر قسيمًا للهوية الدينية[122]. مع ذلك، ليس بيت القصيد هنا هو استرجاع النهضة بطبيعتها التي كانت عليها، فقد تغير الزمن بحسب ما كتب،

(119) دراج، «المثقفون وسوق الأفكار»، ص 2.
(120) المرجع نفسه، ص 2.
(121) المرجع نفسه، ص 7.
(122) المرجع نفسه، ص 3-4.

وليس كذلك النظر إلى النهضة على أنها مثالية لأنها بحسب ما يرى لم تكن بلا عيوب. والحق أن دراج يوجه ثلاثة انتقادات رئيسة إلى مثقفي التنوير: **الأول** هو نظرة غائية للتاريخ أي نظرة موغلة في التفاؤل بشأن التقدم؛ **الثاني** إيمان كبير للغاية في قوة المعرفة، أي تركيز هائل على نشر الأفكار وقليل من الانتباه إلى الظروف الاجتماعية اللازمة لنشر التنوير؛ **والثالث** الخلط بين وجهة النظر والنظرية أو شعور باليقين بشأن امتلاك الحقيقة. والظاهرة الأخيرة تتجلى أكثر ما تتجلى في القومية والماركسية، وإيمان كل منهما في نصر لا يمكن رده إلى «الأمة» أو «الطبقة العاملة»[123]. بيد أن دراج يميز بين النقد الشرعي واللازم للتنوير والهجاء. فالعودة إلى النهضة مستحيلة ولكنها بالنسبة إليه تمثل لحظة أخلاقية ومعرفية معًا، وبالتالي لحظة عزيزة وملهمة في التاريخ العربي[124].

بعيدًا من هذا اللحظة الأخلاقية والمعرفية، لا يمكن، بحسب دراج، الحديث من النهضة بوصفها فترة محددة المعالم ومعرفة في ضوء تحولات مجتمعية. ويصح أن يتحدث المرء عن بواعث لهذه التحولات، لكن هذه البواعث لم تحظَ بالوقت الكافي لتتطور إلى تغيرات تاريخية ناضجة[125]. وحين يُقَوم المفكرون المعاصرون النهضةَ لا يأخذون هذه الحقيقة في اعتبارهم، وإنما يقرأون أفكار النهضويين قراءة مستقلة عن ظروفهم التاريخية. إن التبرم بشأن إخفاق النهضة في إحداث قطع معرفي يفترض وجود تصور نخبوي ثقافي، قائم حصرًا على قراءة الكتب، لمثل هذا القطع من دون الانتباه الكافي لمتطلباته المجتمعية[126]. لقد جاء زمن في الماضي، كما يضيف، تمكن فيه مبدعون كطه حسين وعبد الله النديم (1843-1896) أن يحظوا بمؤازرة شعبية حينما تعرضوا لهجوم القوى المحافظة. وما أسرع ما ضعفت تلك المؤازرة تحت الضغط السلطوي المتنامي في

(123) فيصل دراج، «مصير المثقف بين النقد والهجاء»، **الآداب**، المجلد 46، العددان 7-8 (تموز/ يوليو - آب/ أغسطس 1998)، ص 65-66.

(124) المرجع نفسه، ص 70.

(125) دراج، **الحداثة المتقهقرة**، ص 7-9، 125.

(126) المرجع نفسه، ص 135-136.

ظل دولة ما بعد الاستقلال[127]. وما النظرة المتمركزة حول المثقفين إزاء النهضة والتنوير إلا مغالطة وقع فيها المفكرون، بل إن جابر عصفور نفسه وقع فيها على الرغم من وعيه المتين بالتنوير، بحسب ما يرى دراج[128]. وإنها إحدى مغالطات أدونيس الذي يُجوهر (essentializes) «العقل العربي» وينظر إلى النهضة من منطلق أنها تجلٍ آخر لعجز ذلك العقل عن الإبداع والتمرد. وأكثر من ذلك، يرى أدونيس أن وضعَ الثقافة العربية الراهن ما هو إلا ثمرة من ثمرات تحقيق النهضة، بينما رثى طه حسين إخفاقَها[129]. ويرى دراج في هذا التعارض الفرق بين فكر (فكر طه حسين مثلًا) تطور في لحظة صعود النهضة وآخر (فكر أدونيس) نما في لحظة انحطاطها[130]. مع ذلك، دعا كلٌّ منهما إلى التمرد على اليقينيات ونادى بالتفكير الحر[131]. ويتفق نصر حامد أبو زيد مع دراج في أن السياق الاجتماعي السياسي يجب أن يكون مركزيًا في تقويم مساعي النهضة والتنوير. وعلى غرار دراج، يعتقد أبو زيد أن هزيمة عام 1967 أثرت أيما أثر في طبيعة هذه المساعي وفاعليتها. فقد تركت مثقف التنوير معزولًا دون مؤازرة اجتماعية سياسية، كما تركته عالقًا بين الغرب والماضي الإسلامي العربي، ومهددًا بالرأي العام المحافظ المتنامي. لقد كان الناس يبحثون عن هوية يمكنها أن تزودهم بإحساس الأمن النفسي في خضم انهيار عام، وكانت هذه الهوية هي التراث الديني. وقد شدد هذا الجو على طبيعة هذا التراث القائمة على المحرمات، مما صعب على المثقف مهمة تحليل هذا التراث تحليلًا نقديًا تاريخانيًا. ولكن بدون هذا التحليل، لا إمكان لأي تنوير كما يرى أبو زيد[132].

---

(127) المرجع نفسه، ص 127.

(128) المرجع نفسه، ص 140-141، 234.

(129) المرجع نفسه، ص 207-227.

(130) المرجع نفسه، ص 229-238.

(131) المرجع نفسه، ص 12.

(132) تأتي ملاحظات أبو زيد في مراجعته لسيرة زكي نجيب محمود (1905-1993) الذاتية. وكان محمود أستاذ فلسفة مصري ومنافحًا عن الفلسفة الوضعية المنطقية كما كان ناقدًا حادًا للميتافيزيقا في أول حياته الفكرية. ثم خفف من حدته لاحقًا وتراجع متخذًا مواقف أكثر تصالحية مع التقاليد الدينية. يُنظر: نصر حامد أبو زيد، «زكي نجيب محمود، رمز التنوير»، في: نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 67-88.

في عام 2004، ساهم دراج في مؤتمر على مستوى الوطن العربي نظمه في بيروت مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر». في مقالته، وعنوانها «في معنى التنوير»، أكد دراج وجهات نظره الأساس بشأن النهضة والتنوير. وقد جاء المشاركون من مصر والعراق والأردن والكويت ولبنان والمغرب وفلسطين والسودان وسورية وتونس، ونُشرت الأوراق والتعليقات والنقاشات في مجلد في عام 2005[133]. ويكفي القول إن المُناقش الرئيس لورقة دراج كان محمد سليم العوا (ولد في عام 1942) وهو إسلامي مصري بارز وكان في حينه الأمين العام للاتحاد العالمي للعلماء المسلمين. وقد اختلف العوا مع دراج بشأن توصيفه للنهضة على أنها «تنوير» قائلًا إنه يميل إلى أن يسميها «نهضة» (من نهض أو ولد من جديد) أو «إصلاح» لأن جوهرها، بحسب العوا، هو إحياء الأمة العربية الإسلامية وربطها من جديد بجذورها الدينية. واستهجن العوا حقيقة أن دراج حذف حركات الإحياء الرئيسة من دراسته لتلك الفترة، مثل الحركة الوهابية السلفية التي أسسها محمد بن عبد الوهاب (1703–1792)؛ والحركة السنوسية التي أسسها في ليبيا محمد بن علي السنوسي (1787–1859)؛ والحركة المهدية التي أسسها في السودان محمد أحمد بن عبد الله الحاج المعروف بالمهدي (1843–1885). أما بالنسبة إلى جمال الدين الأفغاني وخير الدين التونسي ومحمد عبده والكواكبي الذين يُقدمون في خطاب التنوير المألوف مثلما هو الحال بالنسبة إلى رواد النهضة الرئيسيين، فقد رأى أنهم في الواقع رواد مشروع إسلامي تجديدي. أخيرًا، رفض نظرة دراج المتشائمة بشأن حصاد حركة النهضة[134]. واضح أن تعليقات العوا تذكرنا بتعليقات زميله الإسلامي محمد عمارة على خطاب التنوير المصري. فهما يربطان نقاش التنوير بنقاش هوية النهضة كما يربطانه بالهوية في الجملة، وينافحان عن الطبيعة الإسلامية لكليهما.

(133) فيصل دراج، «في معنى التنوير»، في: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 93–117.

(134) محمد سليم العوا، «تعقيب»، في: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، ص 118–125.

في ختام هذا العرض لأفكار ونوس ودراج بشأن التنوير، ما هي خصائص اللحظة السيزيفية في نقاش التنوير السوري التي يمكن تحديدها؟ يبدو أن ثمة ثلاث موضوعات رئيسة تسيطر على النقاش: **الأول**، الخراب الشامل والحاجة الملحة إلى إعادة بناء الإنسان؛ **الثاني**، ظهور فكرة المجتمع المدني باعتباره فاعلًا لا غنى عنه في إعادة البناء؛ **الثالث**، أهمية الانخراط من جديد في السياسة. والحق أنه بعد توحش النظام الممنهج، يجدُ السوري والسورية[135] نفسيهما في مجتمع ممزق ودولة مهدمة. مفهوم أن تأكيد التنوير قشع الغشاوة عن العالم أقل من محاولة أنسنته من جديد. ويُعتقَدُ أن بناء المجتمع المدني وإعادة تفعيله هي الطريقة المثلى للانخراط في نقاش عام بشأن اقتصاد البلاد والسياسة والتعليم والرعاية الصحية والحياة المدنية والتوترات الطائفية. أخيرًا، مطلوب مشاركة فردية وجماعية في الشأن العام (res publica) بعد ما حصل من تغييب الشعب ومصادرة الحياة السياسية على أيدي الطغمة الحاكمة الأوتوقراطية. وفي أثناء تسعينيات القرن العشرين، كان من الواضح لجميع المشاركين في النقاش أنه لم يكن ثمة أي هامش للفعل وأن أي تحرك من أجل الفعل في أي من هذه الصعد مكتوب عليه الهلاك. ولكن بمجرد أن سنحت فرصة للفعل برحيل المؤسس المستبد، تجمع الناس لعقد هذه النقاشات حول موضوعات تهم الشأن العام بما في ذلك الحاجة إلى إصلاح اقتصادي وسياسي؛ وشكلوا جمعيات وأصدروا بيانات عامة وحشدوا أنفسهم للقضايا العامة. وإنما كان صنيعهم هذا تعبيرًا عن حاجتهم لاستعادة إنسانيتهم ومواطنتهم، فقد ساهم كثيرٌ من المشاركين في النقاش السيزيفي في اللحظة البروموثيوية، بدءًا من أكبرهم سنًا وهو أنطون مقدسي الذي كتب في آب/ أغسطس 2000 رسالة مفتوحة إلى الرئيس الجديد ودشن أحد محافل النقاش الرئيسة التي ظهرت في ذلك الصيف، بخطاب عن ضرورة المجتمع المدني. وثمة مساهمون آخرون من اللحظة السيزيفية كصادق جلال العظم وعبد الرزاق عيد وبرهان غليون وميشيل كيلو وممدوح عدوان وطيب تيزيني وفيصل دراج ممن ترجموا أفكار تسعينيات القرن العشرين إلى

(135) في النص الأصلي الإحالة للمؤنث فقط (أي السورية) ولكن من أجل السياق أضفت إليها الإحالة إلى المذكر (أي السوري). (المترجم)

خطوات ملموسة بما صاغوه من تصريحات عامة وبيانات سياسية، وبمشاركتهم في الاجتماعات من أجل مناقشة الإعلانات وصياغتها وتوقيعها، وبإلقاء الكلمات في محافل متعددة وبالكتابة لوسائل الإعلام عن نشاطهم، وبالدخول في حوار مع المعارضة أو حتى مع النظام ذاته.

لم تدم نافذة الفرصة تلك؛ إذ ما لبثت أن سُدتْ بأدوات النظام القمعي القديمة، ما يدل على أن طبيعة النظام ظلت رابضة على الرغم من وعود الرئيس الجديد بالتغيير. وأفضى هذا «الربيع» القصير في نهاية العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين إلى اندلاع الثورة السورية في آذار/ مارس 2011. على أن الاستمرارية الموضوعية بين نقاشات تسعينيات القرن العشرين ونقاشات أوائل العشرية الأولى من القرن العشرين يجعل منها جزءًا من مساعي التنوير ذاتها، حتى لو لم يظهر مصطلح التنوير كثيرًا في العشرية الأولى من القرن العشرين. وربما يعزى ذلك إلى حقيقة أن القلق الرئيس في أثناء هذه اللحظة الثانية لم يعد قلقًا بشأن التنظير، كما لم تعد الأولوية لإعادة تشكيل ذاكرة ثقافية وأخلاقية وسياسية مفتتة. إنما كان الحافز الملح هو اقتناص الفرصة التي طال انتظارها والتحرك من أجل قضايا كانت قد تشكلت قبلًا في أثناء اللحظة السيزيفية. ومع ذلك فقد واصلت، كما سنرى، أفكارُ ومُثُلُ تنويرِ تسعينيات القرن العشرين حضورَها كأرضية لما يقترح من تحركات ويطرح من تحليلات. ولسوف تكون هذه الأفكار حاضرة في مطالبات ثوار 2011 من أجل الحرية والإنسانية. وفي حين نبذت خطابات العشرية الأولى من القرن الواحد والعشرين في مصر نظيراتها التي سادت في تسعينيات القرن العشرين، فإن الخطابات في سورية تحركات في خط متصل من النظرية إلى التطبيق. وفي الحالتين، أدى العقدان إلى اندلاع احتجاجات جماهيرية غير مسبوقة طالبت بالكرامة الإنسانية والحرية والمشاركة السياسية، وهي مطالب ثلاثة تمركزت في قلب التنوير في البلدين.

الفصل الرابع

التنوير وربيع دمشق على منحنى الألفية
اللحظة البروموثيوية

العقد الأول من رئاسة بشار الأسد (2000–2010)

استدعى رحيل حافظ الأسد حلولَ اللحظة البروموثيوية بعد ثلاثين عامًا من الحكم المتمركز في شخصه. وقد رتبَ حافظ ترتيبًا دقيقًا لتوريث ابنه السلطة وتأكد أن النظام الذي بناه سوف يواصل طريقه بعد موته، غير أن موته كان إرهاصًا بنهاية عهد؛ إذ كان من الواضح أن مرحلة انتقالية بدأت. وبغض النظر عن الطريقة التي خُطط فيها توريث بشار، شعر الناس أن الأمور لا بد من أن تتغير من دون أن يكون في مستطاعهم التنبؤ بمدى التغيير. فالشخصية التي عكسها حافظ الأسد لم يكن من السهل استبدالها، والنظام الذي شيده كان من صنع يديه وحده.

لكن التغيرات كانت قد بدأت بالفعل في العقد الأخير من حكم حافظ الأسد. والحق أنه بدأ يستشعر الحاجة إلى التغيير في أوائل تسعينيات القرن العشرين. فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي والتحولات التي حصلت في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية، شعر بالحاجة إلى تأكيد استقرار حكمه الذي ادعى أنه قائم على الطبيعة الديمقراطية لنظامه مضيفًا أن لسورية أسلوبها الخاص من الديمقراطية يتسق مع تاريخها وثقافتها وظروفها. مع ذلك، نادى بتوسيع المساحة لإشراك أكبر عددٍ

ممكن من الناس في التمثيل، ما شجع بعض المرشحين المستقلين وأتاح لهم المشاركة في انتخابات عام 1990. وكرر مطالبته أن تردع السلطات الفساد وتحسن الخدمات القانونية، كما أفرج عن أعدادٍ كبيرة من المعتقلين، بينما ظلتْ حرية التعبير مكبوحة. ومع ذلك، كان الاقتصاد المُعتل هو أكثر الأشياء الضاغطة من أجل التغيير، فقد أخفق القطاع العام في توليد رأس المال، كما أُهدر قدر كبير من الأموال العامة على تمويل مؤسسات الأمن والاستخبارات وما أكثرها. واستُخْدمت الأموال لتزويد مصالح الدولة من حيث الوظائف والرعاية والدعم. أما رأس المال الخاص ففر من البلاد وقنط من العودة جراء الفساد المستشري وغياب الضمانات القانونية للنشاط الاستثماري، وساهمت مساعدات دول الخليج والاتحاد السوفياتي في تأمين بعض الإيرادات لمصلحة الدولة بعيدًا عن المجتمع. لكن الأزمة تفاقمت في أواخر ثمانينيات القرن العشرين واضطرت الدولة إلى قطع المعونات وتقليص القطاع العام، وبهذا تركت شرائح عريضة من المجتمع في عوزٍ شديد. وفرضت قيود شديدة على الاستيراد، ما أفضى إلى ظهور تجارة التهريب التي أدارتها في المقام الأول أيادي من الجيش والأجهزة الأمنية.

أصبح اتخاذ بعض التدابير مثل تفعيل الليبرالية الاقتصادية التي تحرر الاقتصاد من سطوة الدولة الكاسحة أمرًا ضروريًا. لكن حافظ الأسد أراد أن يستوثق أن هذه الليبرالية لا تستلزم ليبرالية سياسية تفضي بدورها إلى عملية دمقرطة، وبحسب كلمات الباحث السياسي ريموند هينبوش (Raymond Hinnebusch)، فقد لجأ إلى «تخفيف ضغط محسوب بوصفه بديلًا عن الدمقرطة»[1]، وأتاح ذلك بعض المساحة لرأس المال الخاص بما في ذلك أموال الشتات كي تنشط، في حين أنه تحكم في المجتمع المدني البرجوازي الذي نتج عن ذلك. لكن مناورة

---

(1) Raymond Hinnebusch, «Calculated Decompression as a Substitute for Democratization: Syria,» in: Bahgat Korany, Rex Brynen & Paul Noble (eds.), *Political Liberalization and Democratization in the Arab World, vol. 2: Comparative Experiences* (London: Lynne Rienner, 1998), pp. 223-240.

يُنظر أيضًا: Raymond Hinnebusch, «Syria: From 'Authoritarian Upgrading' to Revolution?,» *International Affairs*, vol. 88, no. 1 (January 2012), pp. 95-113, esp. pp. 97-98.

الأسد، بحسب هينبوش، خضعت لقيود البنى التي صنعها بيده: دولة بونابرتية تدار بطريقة شمولية يؤازرها الجيش وخطاب مناهض للنخبة ومحافظ يتناغم مع مطالب الطبقات الشعبية. فحزب البعث الذي تشكل من دائرة كبيرة شملت الفلاحين والطلاب وموظفي الحكومة والعمال الذين اعتمدوا سياسات الدولة واستثماراتها لم يكن بالإمكان تحويله إلى حزب رجال أعمال من دون أن يتسبب ذلك بغضب جماهيري. واعتمدت البرجوازية الجديدة التي تكونت من الجيش (ولا سيما من كبار الضباط العلويين) وتجار من المدن (معظمهم من السنة) على دعم النظام وشبكاته لتأمين مكاسبها. ولاح بعض التوترات في أثناء هذا التعاون: فقد شعر أولاد السلطة في لحظة معينة أنهم من القوة بمكان بحيث يحصلون على نصيب الأسد من التجارة، ما أضر بالتجار؛ أما التجار في الوسط فاستطاعوا أن يحافظوا على شكل من أشكال الاستقلال عن الدولة(2). أدرجت طبقة المثقفين في نقابات تسيطر عليها الدولة وبهذا لم تشكل قوة سياسية مستقلة. وحافظ المجتمع المدني التقليدي للسوق على استقلاليته إلى حدٍ ما لكنه نزع من حيث السياسة إلى الإسلام السياسي الذي لم يكن يُعامَل بأي تسامح. في هذا المشهد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، لم يتبق أي مجال للمبادرات الاقتصادية الخاصة ولا فرصة للاستقلال الاجتماعي السياسي خارج نطاق سيطرة الدولة. كان التحدي القائم في وجه الأسد هو الحفاظ على تلك الحال في حين كان يشجع إحياء الاقتصاد الخاص الذي اشتدت الحاجة إليه. وكانت الثمرة تخفيف حدة النزعة السلطوية مع الإبقاء على جهاز القمع متحفزًا لمواجهة أي إخلال.

لم يقم الرئيس الجديد، بشار الأسد، في أثناء النصف الأول من دورته الرئاسية، بحسب ما يرى فولكر بيرتس (Volker Perthes) بشيء سوى تحديث السلطوية، وليس تحديث من أي نوع غير ذلك مما أوحت به تصريحات الأسد في بداية حكمه. فلم يزد تحديث السلطوية عن إنعاش جديد للنخبة السياسية والإدارية، إذ أولى مزيدًا من الاهتمام للمهارات التكنولوجية، ما أضفى على

(2) Salwa Ismail, «Changing Social Structure, Shifting Alliances and Authoritarianism in Syria,» in: Fred Lawson (ed.), *Demystifying Syria* (London: Saqi; London: Middle East Institute, SOAS, 2009), esp. pp. 13-24.

السلطوية شكلًا مؤسسيًا ومظاهر عقلانية وأصول إجرائية سليمة. وقد شجع الأسد حَذرًا التعدديةَ في وسائل الإعلام والتجمعات السياسية، لكنه بين بجلاء أن هذه التعددية كانت تحت السيطرة الشديدة. على أنه أعطى الأولوية للتحديث الاقتصادي بأقل المخاطر على سلطته السياسية[3]. ففي عام 2005، نادى بشكل من «اقتصاد السوق الاشتراكي» على غرار الأنموذج الصيني: اقتصاد تحكمه سياسات ليبرالية جديدة، ولا تهمه شبكات الأمان الاجتماعي ولا إعادة توزيع عادلة للثروة؛ كل ذلك مصحوبًا بسطوة شمولية سياسية مستمرة من دون أي أفق لتبني الديمقراطية[4].

في مقالةٍ تأسيسية صدرت تحت عنوان «تحديث السلطوية في العالم العربي»، بين الباحث السياسي ستيفن هايدمان (Steven Heydemann) أن عددًا من الأنظمة العربية، بما فيها الجزائر ومصر والأردن والمغرب وسورية وتونس، استطاع امتصاص مطالب الشعب المتنامية بشأن التمثيل السياسي والفرص الاقتصادية والحقوق والحريات بـ «تحديث» السلطوية من خلال عملية «تثقيف سلطوي» (Authoritarian learning)[5]. بهذه الوسيلة، استطاعت الأنظمة مقاومة هذه المطالب وحافظت على سلطتها بل عززتها. وكانت أهم ملامح هذا التحديث السلطوي الاستيلاء على المجتمعات المدنية واحتوائها، وإدارة المنافسة السياسية والانقضاض على عوائد الإصلاحات الاقتصادية الانتقائية، والسيطرة على تكنولوجيا الاتصالات الجديدة، وتنويع الروابط الدولية. وقد بين هايدمان، بالتعاون مع زميله الباحث السياسي راينود ليندرز (Reinoud Leenders)، كيف أثبت هذا التعليم فاعليته في مساعدة الأنظمة في الاستجابة للثورات ومواجهة عملية تعليم الشعب الذي فهم كيف يحشد نفسه ويرفع عقيرتَه بمطالبه، على الرغم من الظروف الاستبدادية القاهرة. قَويَ تثقيف النظام كما هو واضح بإرادة الدول

---

(3) Volker Perthes, *Syria Under Bashar al-Asad: Modernisation and the Limits of Change* (London: Routledge, International Institute for Strategic Studies, 2004).

(4) Ellen Lust-Okar, «Reform in Syria: Steering Between the Chinese Model and Regime Change,» *Carnegie Paper*, no. 71, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, DC, October 2006.

(5) Steven Heydemann, «Upgrading Authoritarianism in the Arab World,» *Analysis Paper*, no. 13, Saban Center for Middle East Policy, Brookings Institution, Washington, DC, October 2007.

وعزمها على استخدام العنف ضد سكانها[6]. ووفقًا لهذا التحليل، تنبأ هايدمان في عام 2013 أن يخرج النظام السوري من الصراع أكثر شمولية، وذلك بخلاف التحليلات التي توقعت من الحرب الأهلية أن تقتلع بِنى الدولة السلطوية[7].

في مقالة صدرت تحت عنوان «سورية: من 'تحديث السلطوية' إلى الثورة؟» يرى هينبوش أن تحديثًا شموليًا غير متوازن كان من شأنه أن يفضي إلى اندلاع الثورة. وقد بين أن بشار الأسد حين أراد بث حياة جديدة في النخبة، خصوصًا حزب البعث، قد استغنى عن أولئك الذين باتوا لسنوات يرسون دعائم نظام زبائني (clientelist) قائم على المحسوبية،كما ربط قطاعات واسعة من الشعب لا سيما في الأرياف بالنظام. وبتنفيذ سياسات ليبرالية جديدة من دون الانتباه إلى التوزيع العادل للثروة وبتخصيص القطاع العام بدلًا من إصلاحه، تخلى عن قاعدة النظام الاجتماعية. وبتغيير الحرس، ضيق قاعدة العشيرة الحاكمة واختزلها في دائرة أسرته. ومن ناحية أخرى، لم يسمح بظهور أي تشكل سياسي دعمًا للتحولات الليبرالية الجديدة[8]. وكتب كارستِن ويلاند (Carsten Wieland) عن «عقد من

(6) Steven Heydemann & Reinoud Leenders, «Authoritarian Learning and Authoritarian Resilience: Regime Responses to the 'Arab Awakening',» *Globalization*, vol. 8, no. 5 (October 2011), pp. 647-653.

يُنظر أيضًا: Steven Heydemann & Reinoud Leenders, «Popular Mobilization in Syria: Opportunity and Threat, and the Social Networks of the Early Risers,» *Mediterranean Politics*, vol. 17, no. 2 (July 2012), pp. 139-159; Steven Heydemann & Reinoud Leenders (eds.), *Middle East Authoritarianisms: Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

(7) Steven Heydemann, «Tracking the «Arab Spring»: Syria and the Future of Authoritarianism,» *Journal of Democracy*, vol. 24, no. 4 (October 2013), p. 61.

(8) يكتب هاينبوش (Hinnebusch) في مقالته «Syria» ما يلي: على الرغم من توطيد حزب البعث في ظل حافظ الأسد ومتانة تركيبه لم تخلُ بنيته من نقائص كان أظهرها الطائفية ونقمة الطبقات الثرية إضافة إلى ما صاحب ذلك من عواقب أدت إلى صدوع لا تطاق. مع ذلك، فإن التحديث السلطوي الذي جاء به بشار الأسد والذي قُصدَ منه معالجة هذه النقائص كان مصابًا بعيوب قاتلة. إن أخطر مرحلة من مراحل أي نظام شمولي هي حين يسعى إلى «الإصلاح»، خصوصًا حين يزاوج مسارُ الإصلاح بين الليبرالية الجديدة والرأسمالية القائمة على المحسوبية. ففي سورية بعد عام 2000 ضعضعَ التركيزُ الشديد للسلطة في يد العائلة الحاكمة والتشيع لها الشبكاتِ الزبانية بعد أن كانت تربط النظام بالمجتمع. وأتاح انتشار وسائل الإعلام الإلكترونية المجالَ للتعبئة السياسية حيث ضعفتْ قدرة الحزب ولم تعد تستطيع الحشد والتجميع وفي غياب أي محاولة استيعاب بديلة للشباب في الوظائف ترفدهم بالإسناد لتجاوز الوضع الراهن. ولقد =

الفرص الضائعة» حين وصف العشرية الأولى من حكم بشار الأسد، لا سيما في ما يتعلق بفرص ضيعها حين لم يستجب إيجابيًا لحركة المعارضة التي جاء بها المجتمع المدني. واستهجن ويلاند موجات القمع الثلاثة التي نفذها الأسد ضد تلك الحركة، في بداية العقد ووسطه ونهايته. إن استنكاف الأسد عن تلبية القليل من مطالب الحركة أدى، في رأيه، إلى انفجار عام 2011[9].

إضافة إلى الحاجة إلى التواؤم مع الضغوط الاقتصادية والمطالب السياسية العلمانية، كان على نظام الأسد أن يعالج علاقته مع مؤسسات الدين السنية وذلك لسببين: **أولهما** تعزيز (uplift) شرعيته الدينية بين الأغلبية السنية، خصوصًا بعد القمع الوحشي للإخوان المسلمين في ثمانينيات القرن العشرين؛ **ثانيهما** التعامل مع الفقر المتنامي الذي سببته الليبرالية الاقتصادية وتخفيض الرعاية الاجتماعية العامة بالاعتماد على العمل الخيري للمؤسسات الدينية. ومنذ بدء حكم الأسد في عام 1970، أظهر النظام اهتمامًا في تدريب طائفة دينية وتنشئتها؛ وبدلًا من ذلك ضم إليه رجال دين موالين وحارب الآخرين. تسامح النظام باطراد مع المؤسسات الدينية غير المسيسة مثل جماعة قُبيسيات وهي مشهورة بين الطبقة العليا من نساء السنة، وجماعة زيد وهي مشهورة بين تجار المدن. أكد المؤسستان الهوية السنية مقابل الهوية العلوية، لكن من دون القفز إلى الحلبة السياسية، في الأقل ليس في تلك الفترة ولا بطريق الحديث المباشر. وقد وجد نظام الأسد أنه من المستحسن

= تخطت عملية اللبرلة الاقتصادية والتغيير في القاعدة الاجتماعية للنظام كل محاولات التكيف السياسي: فقد كان حزب البعث شديد الوهن ولم يصعد أي طرف برجوازي لينظم مناصري الليبرالية الجديدة، كما لم يكن ثمة أحزاب سياسية يمكن أن تنهض كصمام أمام للمعارضتين الإسلامية والعلمانية ويسمح لها بالمنافسة في انتخابات حرة. ورغم أن نظامًا يقوم على نواة أقلية علوية لا يمكن أن يقبل بانتخابات تقوم على نظام الأغلبية من دون أن يتنازل عن السلطة، خصوصًا أن حزبه العابر للطائفية وهن، فإن العناصر الرئيسة للتحديث السلطوي انتشرت في مكان آخر كان يمكن أن تنتج نظامًا هجينًا أكثر انسجامًا مع التغيرات في استراتيجية تطور النظام والائتلاف الحاكم. وبالنظر إلى مقاومة من تبقى من الحرس القديم في النظام، فإن هذا الجمود السياسي كان حتميًا، لكن استراتيجيات الأسد زادت الوضع سوءًا: فإن الاطراح السريع الذي قام به النظام لمؤيديه في الأطراف والأرياف بذر بذور التمرد، كما وفر رد الفعل العنيف من النظام ضد المعارضة أرضًا خصبة للتمرد. Hinnebusch, «Syria,» p. 112.

(9) Carsten Wieland, *A Decade of Lost Chances: Repression and Revolution from Damascus Spring to Arab Spring* (Seattle: Cune Press, 2012), esp. chaps. 3 and 7.

منذ تسعينيات القرن العشرين، التسامح مع هذه المؤسسات والتعاون معها من دون القدرة على ضمها إليه، بسبب استقلاليتها المكينة[10]. وقد كان عليه أن يعتمد على مساعدتهم الخيرية، وخاصة من جماعة زيد التي انتفعت بموارد طبقة التجار في المدن الكبيرة، خصوصًا دمشق، وقدمت خدمات إغاثية وتعليمية من خلال شبكة شعبية ضخمة. ويرى توما بييريه وكجيتِل سِلفِك (Kjetil Selvik) أن استقلالية هذه المؤسسات حَدَّ من عملية «تحديث شمولية» الدولة السورية[11].

---

(10) Ismail, pp. 24-27.

(11) Thomas Pierret & Kjetil Selvik, «Limits of 'Authoritarian Upgrading' in Syria: Private Welfare, Islamic Charities, and the Rise of the Zayd Movement,» *International Journal for Middle East Studies*, vol. 41 (2009), pp. 610-611.

يكتبان في الخلاصة ما يأتي: «ومن هنا، فإن ثمة حدودًا لاستراتيجية 'التحديث السلطوي' في سورية. فنظام البعث لا يمتلك موارد مادية ورمزية يمكن أن تحمي تنمية الرفاه الخاص من المخاطر السياسية بالسماح لسيطرة الدولة المباشرة على الديناميات الاجتماعية التي تستند إليها ألوان النشاط الخيري. وتأتي موارد القطاع الخاص التي يعتمد عليها أكثر من غيرها من رجال أعمال لا علاقة لهم بشبكات المحسوبية ولكنها موارد ضئيلة قليلة. ويعطي رجال الأعمال هؤلاء أموالهم لعلماء مسلمين يستمدون شعبيتهم من موقفهم السياسي المستقل ومن اهتمامهم الصارم بقضايا ذات صبغة دينية خالصة. بهذا، أكفأ من يقدم المعونات من القطاع الخاص هم أولئك الذين ليس للحكومة عليهم أدنى سيطرة سياسية. ... والأثر الأوسع لهذه العملية مزدوج في طبيعته: فمن ناحية يساهم في استقرار النظام السلطوي السوري المزعزع حين يخفف من إشكالية شرعيته الدينية وبامتصاص التوترات الناجمة عن الفقر في القطاعات الاجتماعية الناقدة ولكنه يجلب عناصر لا يعتمد عليها إلى الائتلاف القائم بين الدولة والنخبة».

يُنظر أيضًا: Thomas Pierret, «Sunni Clergy Politics in the Cities of the Ba'thi Syria,» in: Fred H. Lawson (ed.), *Demystifying Syria* (London: Saqi; London Middle East Institute, SOAS, 2009), pp. 70-84; Thomas Pierret, «The State Management of Religion in Syria: The End of 'Indirect Rule'?,» in: Heydemann & Leenders (eds.), *Middle East Authoritarianisms*, pp. 83-106; Thomas Pierret, «Merchant Background, Bourgeois Ethics the Syrian 'Ulama' and Economic Liberalization,» in: *Syria from Reform to Revolt*, 2 vols. (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2015), vol. 2: *Culture, Society, and Religion*, edited by Christa Salamandra & Leif Stenberg.

يُنظر أيضًا: Leif Stenberg, «Muslim Organizations in Bashar's Syria: The Transformation of the Shaykh Ahmad Kuftaro Foundation,» in: *Syria from Reform to Revolt*, vol. 2, pp. 147-168; Paulo G. Pinto, «God and Nation: The Politics of Islam under Bashar al-Asad,» in: *Syria from Reform to Revolt*, vol. 1: *Political Economy and International Relations*, edited by Raymond Hinnebusch and Tina Zintl, pp. 154-175; Line Khatib, *Islamic Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Ba'thist Secularism* (London: Routledge, 2011).

للاطلاع على تحليل عميق للتحول في علاقة الدولة بالمجتمع، افتتاح المجال المدني، والتوجه نحو الليبرالية الاقتصادية في ظل بشار الأسد من خلال عدسات الجمعيات الخيرية والمنظمات غير الحكومية، يُنظر: Laura Ruiz de Elvira & Tina Zintl, «The End of the Ba'thist Social Contract in Bashar al-Asad's Syria: Reading Sociopolitical Transformations Through Charities and Broader Benevolent Activism,» =

حظيت الصورة «العصرية» التي عكستها تصرفات الرئيس الجديد وزوجته بترحيب الأقلية المسيحية في سورية، ذلك أنها أكدت في نظرهم الطابع العلماني للنظام الذي رأى فيهم، على الرغم من كثرة نقائصه، مواطنين وليس مسيحيين يحظون بتسامح الأغلبية المسلمة و«حمايتها» كما هو الحال في المنطقة. ومن ناحيةٍ أخرى اعتز نظام الأسد، خصوصًا في ظل رئاسة بشار، بهذا التوجه الذي يتسع للجميع ورأى في ولاء الأقلية المسيحية تأكيدًا لعلمانيته وصورته العصرية. وإذ يقارن مسيحيو سورية وضعهم بوضع المسيحيين الآخرين في الوطن العربي، فإن لديهم أسبابًا حقيقية تجعلهم يؤمنون بأنهم أكثر أمنًا في ظل النظام. ففي مصر، عانى الأقباط من التمييز، وعادةً ما يتعرضون لألوان مختلفة من الإجحاف؛ أما المسيحيون اللبنانيون والعراقيون فوقعوا ضحايا لصراع الحرب الأهلية؛ إذ استهدفوا عادةً لأنهم مسيحيون، وهُددوا بموجات من الحرمان والتشريد والقتل[12]. وفي حين أثرت تلك الموجات على أهل الأديان الآخرين في لبنان والعراق، فإنها عرضت للخطر وجودَ الأعداد القليلة نسبيًا من المسيحيين[13]. وإذ رأى مسيحيو سورية أن القوى الإسلامية تمثل أشد الأخطار عليهم، شعروا أن نظام الأسد ضمن لهم وجودهم المادي والديني والثقافي. وبالنظر إلى هذه المجموعة من التفضيلات، كانوا على استعداد للتجاوز عن الحقوق السياسية واحتمال النظام السلطوي. وبهذا المعنى، بحسب ما يرى الأنثروبولوجي أندرياس بانداك

International Journal for Middle East Studies, vol. 46, no. 2: *Politics of Benevolence* (May 2014), pp. 329-349. =

وللاستزادة بشأن الجمعيات الخيرية المسيحية على وجه الخصوص، يُنظر: Laura Ruiz de Elvira, «Christian Charities and the Ba'thist Regime in Bashar al-Asad's Syria: A Comparative Analysis,» in: *Syria from Reform to Revolt*, vol. 2, pp. 92-109.

(12) للاستزادة بشأن المشاركة السياسية المسيحية في المنطقة، يُنظر: Fiona McCallum, «Religious Institutions and Authoritarian States: Church-State Relations in the Middle East,» *Third World Quarterly*, vol. 33, no. 1 (2012), pp. 109-124; Fiona McCallum, «Christian Political Participation in the Arab World,» *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 23, no. 1 (January 2012), pp. 3-18.

(13) كان هذا هو الشعور الغامر في أوساط المسحيين السوريين الذين عانوا من العنف الذي اندلع بعد بداية الثورة، حيث أُجبروا على الفرار من بيوتهم، ولم يكن ذلك دائمًا لأنهم مسيحيين، ولكن بحثًا عن الأمن كغيرهم من السوريين. يُنظر: Andreas Bandak, «Reckoning with the Inevitable: Death and Dying among Syrian Christians during the Uprising,» *Ethnos*, vol. 80, no. 5 (2015), pp. 671-691.

(Andreas Bandak) فإن ولاءهم للنظام لا يقوم على اعتبار «كما لو»[14] [كان الحال ملائمًا] كما رأت ليزا ويدين (Lisa Wedeen) حين وصفت حال الأغلبية السنية، لكنه كان «كما هو»[15].

بيد أن الأقلية المسيحية لم تكن المجموعة الوحيدة التي تجاوزت عن حقوقها السياسية من أجل أشياء أخرى؛ إذ ترى ويدين أن قطاعًا معينًا من المجتمع المديني شعر بالانجذاب نحو أنموذج حياة رغيدة، حياة باذخة وعصرية، كان مصدر إلهامها إلى حدٍ ما صورة الرئيس وزوجه وكانت تحدوها آفاق الوعد الليبرالي الجديد بالتغيير الاجتماعي. فبالنسبة إلى هؤلاء الناس، كانت الحريات الاجتماعية والفرص الاقتصادية أكثر أهمية من الحريات السياسية. ولم يكونوا على استعداد لخلخلة النظام من أجل الديمقراطية، ولكن كان عليهم في حينها أن يوائموا تطلعاتهم مع سيطرة النظام القسرية[16]. على أن التوترات التي أفضت إليها

---

(14) ثمة مذهب فلسفي جاء به الفيلسوف الألماني هانز فايهنغر (Hans Vaihinger) (1852-1932) وسماه «فلسفة كما لو» (The Philosophy of As If) وتقوم على أن المظاهر تضطلع بدورٍ كبير في العلوم والحياة، وحين ننشئ أنموذجًا لتفسير الواقع فإننا نقنع أنفسنا من خلال سلوكنا بأن الأنموذج متسق مع الواقع. (المترجم)

(15) Andreas Bandak, «States of Exception: Effects and Affects of Authoritarianism Among Christian Arabs in Damascus,» in: Jens Dahl & Esther Fihl (eds.), *A Comparative Ethnography of Alternative Spaces* (New York: Palgrave, 2013), pp. 197-218; Andreas Bandak, «Performing the Nation: Syrian Christians on the National Stage,» in: *Syria from Reform to Revolt*, vol. 2, pp. 110-129.

[ترجمة دقيقة لهذا العنوان متعذرة لكن المؤلفة اقترحت (إنتاج الأمة عبر آدائها). (المترجم)]

(16) Lisa Wedeen, «Ideology and Humor in Dark Times: Notes from Syria,» *Critical Inquiry*, vol. 39, no. 4 (Summer 2013), pp. 841-873.

تكتب ودين في الصفحة 843: «تعني الأوتوقراطية الليبرالية الجديدة منطقين متعارضين لدى الحكم والسلطة، فهي تارةً تزرع وعيًا يتطلع إلى الحرية والحركة إلى الأمام ونفع المستهلك وسعادته، وتارةً أخرى تواصل تكبيل أي فرص للتقدم من أجل تأمين طاعة المواطنين والسيطرة القسرية».

للاطلاع على التحولات في طرائق رد فعل الأدب على السلطوية السورية في ظل بشار الأسد، يُنظر: Max Weiss, «Who Laughs Last: Literary Transformations of Syrian Authoritarianism,» in: Heydemann & Leenders (eds.), *Middle East Authoritarianisms*, pp. 143-165.

للاطلاع على دراسات أكثر عمومية للأدب السوري المعاصر، يُنظر: جمال شحيد وهايدي توليه (إشراف)، **الرواية السورية المعاصرة: الجذور الثقافية والتقنيات الروائية الجديدة، أعمال الندوة المنعقدة في 26 و27 أيار 2000** (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2001)؛ Elizabeth Vauthier, *La* =

هذه الاختيارات كانت ظاهرة في القطاع الثقافي في ظل الرئيس الجديد وفي ظل السياسات الليبرالية المحدودة.

أُنشِئَ أول جهاز رقابة ثقافي، وهو جهاز الإرشاد القومي، في سورية في عام 1959. وفي ستينيات القرن العشرين وسبعينياته كانت الثقافة والفن مصدري فائدة اجتماعية للأمة، وكانا يتبعان خطوطًا عامة واقعية واجتماعية. ثم أصبحت الرقابة أشد قسوة بدءًا من ثمانينيات القرن العشرين؛ إذ هجمت موجة القمع، حتى ارتخت القبضة نسبيًا في نهاية تسعينيات القرن العشرين. وقد أتيحت الثقافة، كما أتيح الاقتصاد من قبلها، للخصخصة، وكما هو الحال في الاقتصاد، كان المتعهدون الجدد من النظام أو مقربون منه. ومع ذلك ظهر بعض الجيوب ذات الثقافة المستقلة وإن ظلت خطوط النظام الحمراء ذات تأثير[17]. ومن القطاعات التي ازدهرت في الثقافة السورية في بداية الألفية الثالثة الدراما التلفزيونية، حيث تدفقت أموال المنتجين السوريين في القطاع الخاص كما تدفقت أموال المستثمرين الخليجيين إلى صناعة التلفزيون. وحققت كثير من مسلسلات التلفزيون السورية نجاحًا بل إنها تفوقت على المسلسلات المصرية المعروفة بعراقتها. وقد أظهر ذلك تأثيرًا مزدوجًا على نمط الدراما ومحتواها: تأثير من الخليج بما فيه من قيم اجتماعية ودينية محافظة، وتأثير من النظام من خلال منتجيه الخاصين به وتدخله

= *Création romanesque contemporaine en Syrie de 1967 à nos jours* (Damascus: Institut Français du Proche Orient, 2007).

(17) للاطلاع على عرض وافٍ لتاريخ المجالات الثقافية في سورية الحديثة، يُنظر: Cécile Boëx, «The End of the State Monopoly over Culture: Toward the Commodification of Cultural and Artistic Production,» *Middle East Critique*, vol. 20, no. 2: *Syria under Bashar al-Asad* (Summer 2011), pp. 139-155.

يُنظر أيضًا: Cécile Boëx, «Taḥyâ as-sînamâ ! Produire du sens: Les Enjeux politiques de l'expression dans l'espace public,» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nos. 115-116 (December 2006), pp. 231-248; Cécile Boëx, «Être cinéaste syrien: Expériences et trajectoires de la création sous contrainte,» dans: Frank Mermier & Nicolas Puig (eds.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient* (Beirut: Institut Français du Proche Orient (IFPO), 2007); Cécile Boëx, «La Création cinématographique en Syrie à la lumière du mouvement de révolte: Nouvelles pratiques, nouveaux récits,» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no. 134 (2013), pp. 145-156.

للاستزادة بشأن السينما السورية المعاصرة في العموم، يُنظر: Rasha Salti (ed.), *Insights Into Syrian Cinema: Essays and Conversations with Contemporary Filmmakers* (New York: ArteEast; AIC Film Editions; Rattapallax Press, 2006).

المباشر وغير المباشر. وهنا أصبحت خطوط النظام أكثر ضبابية وغدا من العسير فهم قواعد اللعبة اللهم إلا ما ظهر منها بجلاء مثل المحرمات المعروفة كالدين والجنس والسياسة العليا. وقد كان التأثير الخليجي سهلٌ استكشافه ولكن لم يكن من السهل موائمته مع اهتمامات الجمهور السوري. ولكن الفنانين كان لديهم مساحة للمناورة حول تلك الخطوط.

رغب النظام في استخدام الدراما التلفزيونية لتوصيل خطوط إصلاحه العريضة ولتنوير الجماهير من خلال معالجة قضايا حساسة مثل التعصب الديني والنوع الاجتماعي والأجهزة الأمنية والفساد بما في ذلك تواطؤ الناس، وبتوجيههم نحو كيفية النظر في هذه القضايا. واهتم بعض أكفأ مخرجي الدراما بتقديم نقد سياسي وثقافي جارح. ولربما أفلتوا من المساءلة بنقدهم اللاذع كما حصل مع المسلسل الشهير **بقعة ضوء** وهو من إخراج الليث حجو. وقد تطلب ذلك تلطفًا كبيرًا وحذرًا شديدًا[18]، لكنه أظهر أنه حتى في وجود الأجندات السياسية للنظام والمنتجين الخاصين، كان بإمكان الفنانين الكفاح من أجل أهدافهم الخاصة. ولربما تقاطعت هذه الأجندات والأهداف، كما هو الحال في النقد الاجتماعي والتنوير، وكان ذلك عادة بالمعنى النخبوي لـ «تنوير الجماهير» بشأن السبيل إلى الأمام[19].

---

(18) يُنظر: Wedeen, «Ideology and Humor in Dark Times,» pp. 863-871; Rebecca Joubin, «Resistance amid Regime Co-optation on the Syrian Television Series Buq'at Daw', 2001-2012,» *Middle East Journal*, vol. 68, no. 1 (Winter 2014), pp. 9-32; Christa Salamandra, «Creative Compromise: Syrian Television Makers Between Secularism and Islamism,» *Contemporary Islam*, vol. 2, no. 3 (2008), pp. 177-189; Christa Salamandra, «Spotlight on the Bashar al-Asad Era: The Television Drama Outpouring,» *Middle East Critique*, vol. 20, no. 2: *Syria under Bashar al-Asad* (Summer 2011), pp. 157-167; Christa Salamandra, «Syria's Drama Outpouring: Between Complicity and Critique,» in: *Syria from Reform to Revolt*, vol. 2, pp. 36-52.

(19) يُنظر: Donatella Della Ratta, «Dramas of the Authoritarian State,» *Middle East Report Online*, 7 February 2012, at: https://bit.ly/2DSIaND; Donatella Della Ratta, «The «Whisper Strategy»: How Syrian Drama Makers Shape Television Fiction in the Context of Authoritarianism and Commodification,» in: *Syria from Reform to Revolt*, vol. 2, pp. 53-76.

للاطلاع على نص لواحد من كتاب السيناريو السوريين البارزين الذي يشير فيه إلى غاية التنوير ويشكو من استحالة تحقيقه في ظل المنتجين المحافظين والشعبيين، يُنظر مقابلة نجيب نصير التي جرت في عام 2008، «نجيب نصير: الدراما السورية تذهب في اتجاه معاكس للتنوير»، موقع الجمل، 21 أيار/ مايو 2008.

في حين كانت هذا التحولات جارية على المستوى المحلي، شهدت سورية ثلاثة حوادث خارجية كُتبَ لها أن تؤثر فيها من نواحٍ عديدة. **أولها** كان هجمات 11 أيلول/ سبتمبر في الولايات المتحدة التي صرفتِ الانتباه عن حوادث سورية في وسائل الإعلام العالمية، وبهذا حرمت المعارضة السورية من المؤازرة. وعلى صعيدٍ آخر، منحت هذه الهجمات سورية دورًا جديدًا في الحرب ضد الإرهاب على الساحة الدولية. **ثانيها** غزو الولايات المتحدة وحلفاؤها العراق في عام 2003، هذا الغزو الذي دمر بنية العراق التحتية، وزعزع استقرار مجتمعه وفاقم التوترات الدينية فيه. أفضى الغزو إلى فوضى صُحبتْ بمضاعفات عنيفة في جميع أنحاء المنطقة. وبالنسبة إلى سورية، كان ذلك يعني الخشية من الغزو وضرورة رص الصفوف ضد أي انشقاقات بوسعها أن تضعفها في وجه ذلك الخطر. ففي أزمنة المخاوف الوطنية، يكون بإمكان النظام مساواة الخلاف بالخيانة. لكن كان بوسع المعارضة أن تحاجج من ناحية أخرى حجاجًا أعلى صوتًا من أجل الحاجة الملحة لإصلاح ديمقراطي يمكنه أن يأتي بالوحدة بين الشعب والحكومة في حال تعرضت البلاد للهجوم. **ثالثها** هو اغتيال رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري في عام 2005 في بيروت بسيارة مفخخة في وقت كان لبنان يرزح تحت سيطرة سورية شديدة. أثار ذلك الاغتيال غضبًا دوليًا واسع النطاق. أُسست محكمة دولية وكانت سورية المشتبه به الرئيس، واضطرت سورية إلى سحب قواتها من لبنان بعد 30 عامًا من الهيمنة على البلاد، الأمر الذي كانت له تبعاته السياسية والعسكرية والاقتصادية على النظام السوري، خصوصًا ما نجم عنه من عزلة سياسية في الساحة الدولية. مع ذلك، استطاع النظام أن يصمد في هذه الأزمات ويخرج من عزلته مجددًا[20]. وواصل تمتين سلطته الداخلية وتجاهل مطالب المعارضة حتى اندلعت الثورة السورية التي غيرت مصير النظام والمعارضة والشعب السوري.

---

(20) للاطلاع على تحليل للتفاعل بين هذه الأحداث الخارجية والسياسة السورية الداخلية، يُنظر: Wieland, esp. chap. 8.

للاطلاع على الإبداع الفني في سورية بعد الثورة، يُنظر: Donatella Della Ratta, *Shooting a Revolution: Visual Media and Warfare in Syria Digital Barricades: Interventions in Digital Culture and Politics* (London: Pluto, 2018).

هذا هو بإيجاز العقد الذي ناضل فيه المناضلون السوريون من أجل المجتمع المدني والديمقراطية والإصلاح السياسي. وسنركز في ما يأتي على السنتين الأولين من هذا العقد، ففيهما اندلع ربيع دمشق القصير.

ربيع دمشق البروموثيوي وانكساره: المجتمع المدني والتنوير (2000-2001)

تمتد فترة ربيع دمشق من خطاب بشار الأسد عشية تنصيبه في 17 تموز/ يوليو 2000 إلى اعتقال الناشطين البارزين في أيلول/ سبتمبر 2001. وقد جرت محاكماتهم في صيف 2002[21]. ولدينا ثلاثة مجموعات من الكتابات توثق ألوان النشاط في تلك الفترة وهي مجموعة حررها رضوان زيادة تحت عنوان **حوارات «منتدى الحوار الوطني»** وتحتوي على 11 خطابًا ألقيت في منتدى الحوار الوطني الذي أسسه المعارض البارز رياض سيف، والمناقشات التي تبعتها، إضافة إلى بعض الإعلانات الرئيسة. ومجموعة حررها عبد الرزاق عيد تحت عنوان **يسألونك عن المجتمع المدني: «ربيع دمشق الموؤد [الموؤود]»** وتضم كثيرًا من قصاصات الجرائد السجالية التي تدور فحواها حول مواقف عيد في الحركة. وآخرها مجموعة حررها محمد جمال باروت وشمس الدين الكيلاني تحت عنوان **سورية بين عهدين: قضايا المرحلة الانتقالية** من 2003، وهي أكثر المجموعات الثلاثة شمولًا؛ إذ فيها مقالات وسجالات من المعارضة ومن النظام سواء بسواء[22]. على أن كل مجموعة تفتتح بمقدمة ضافية عن ألوان النشاط

---

(21) يمكن العثور على التسلسل الزمني لأحداث هذه المرحلة في: «هل انتهى «ربيع دمشق»؟: سيرة ناقصة»، **النهار** (ملحق)، 25/ 8/ 2002؛ محمد جمال باروت وشمس الدين كيلاني (إعداد)، **سورية بين عهدين: قضايا المرحلة الانتقالية: بيانات ووثائق، حوارات وسجالات، مقالات** (عمان: دار سندباد للنشر، 2003)، ص 11-14.

(22) رضوان زيادة (محرر)، **من أجل مجتمع مدني في سورية: حوارات «منتدى الحوار الوطني»** (باريس: اللجنة العربية لحقوق الإنسان؛ أوراب للنشر، 2004)؛ استمع إليه هو يتأمل ربيع دمشق في مقابلة مع أنس أزرق، برنامج «المنعطف»، تلفزيون سوريا، 9 تشرين الأول/ أكتوبر 2018، في:
https://bit.ly/3kUnntl

[وللاستزادة يُنظر إلى النصوص التي جمعها: رضوان زيادة (إعداد)، **ربيع دمشق: قضايا - اتجاهات - نهايات** (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2007). (المترجم)] =

وسياقها. والمراجع الإنكليزية المعتمدة في ما يتعلق بالحركة هي كتاب آلان جورج (Alan George) **سورية: لا خبز ولا حرية** (وفيه بعض الإعلانات المترجمة إلى الإنكليزية)، وكتاب كارستِن ويلاند **سورية: عقد من الفرص الضائعة: القمع والثورة من ربيع دمشق إلى الربيع العربي**[23]. وكان المنتديان الرئيسان في نقاشات تلك الفترة هما منتدى الحوار الوطني ومنتدى جمال الأتاسي، وكانت تدير الأخير سهير الأتاسي (التي كان أبوها جمال الأتاسي، 1922-2000، سياسيًا وقوميًا عربيًا بارزًا وأحد القادة الأوائل في حزب البعث). وكان الرواد الأساسيين في الحركة هم ميشيل كيلو ورياض سيف ورياض الترك. وحيث نفحص بعض الخطابات والكتابات المنشورة في أثناء ربيع دمشق، فإن هدفنا هو التقاط الأفكار الرئيسة للنقاشات ومقارنتها بنقاشات تسعينيات القرن العشرين.

اقتضى الخروج الجماهيري للمعارضة في تلك المرحلة الانتقالية من نظام الأسد مواجهة وكان على كل طرف أن يقوم بحسابات دقيقة، ذلك أنه كان على أي حركة أن تأخذ في الحسبان الالتباسات وعدم اليقين بشأن الطرف المقابل، في وقت كانت الاستراتيجيات تجريبية، وكانت الأحزاب يختبر بعضها بعضًا وكان يجب تفادي المواجهات، خاصة من ناحية الطرف الأضعف، وهي المعارضة. علاوة على ذلك، فقد كان في كل معسكر خلافاته بشأن التكتيكات الحصيفة ودرجة التحريش الذي يرجى إثماره، وما يجب اتخاذه من تدابير عند اقتحام المخاطر، وكانت النتيجة إشارات متضاربة من الخشونة والانفتاح والتصعيد والمسايرة. وهنا أرادت المعارضة طمأنة النظام أن مطالبها لا تزيد عن الإصلاح التدريجي

= ينظر: عبد الرزاق عيد، **يسألونك عن المجتمع المدني: ربيع دمشق الموؤد** (القاهرة: مركز الإنماء الحضاري؛ بيروت: دار الفارابي، 2004)؛ باروت وكيلاني (إعداد)، **سورية بين عهدين**. بين 27 حزيران/ يونيو 2018 و3 تشرين الأول/ أكتوبر 2018، كتب الكاتب والمعارض السوري وائل سواح سلسلة من 15 مقالة، مقالة كل أسبوع، على موقع تلفزيون سوريا، ويتأمل فيها ربيع دمشق بوصفه تمهيدًا لثورة 2011؛ أعطى السلسلة عنوان: «في مقدمات الثورة السورية»، في: https://bit.ly/2Y9aJ09

(23) يُنظر أيضًا: Najib Ghadbian, «Contesting Authoritarianism: Opposition Activism Under Bashar al-Asad, 2000-2010,» in: *Syria from Reform to Revolt*, vol. 1, pp. 91-112.

ويُنظر كذلك برهان غليون وفاروق مردم بك في: *Confluences Méditerranée*, no. 44: *Un printemps syrien* (Hiver 2002-2003), pp. 9-95,

«تضم مقالات لمفكرين سوريين ومؤرخ لبناني واحد».

الذي لا يعرض البلاد للخطر، لكنها في الوقت نفسه كانت تشدد على الإسراع بالإصلاح والمشاركة السياسية. وكان النظام من ناحية أخرى يريد المحافظة على واجهة إصلاحية تحديثية طالما أنها لا تودي بسلطته في المهالك. ولكن لم يكن من الواضح كم تبقى من صانعي القرار في النظام، كما لم يكن واضحًا من منهم له اليد العليا. فبين انتخاب بشار الأسد في 10 تموز/ يوليو 2000 وخطابه يوم تنصيبه بتاريخ 17 تموز/ يوليو وبين حملة الاعتقالات في آب/ أغسطس وأيلول/ سبتمبر 2001 شرعت الأحداث بالتسارع[24]. وفي تشرين الأول/ أكتوبر 2000 أفرج الرئيس عن نحو 600 معتقل سياسي. وفي كانون الثاني/ يناير 2001 سمح بنشر الصحف المستقلة وكان من بينها صحيفة **الدومري** التي كان يصدرها رسام الكاريكاتور المعروف علي فرزات. ثم إن السماح قد أُلغي في عام 2003[25]، وصادقت الحكومة على قانون لتأسيس البنوك الخاصة، وأعلن وزير الإعلام تعليق القانون العرفي. وفي شباط/ فبراير 2001، شرع النظام في قمع نشاط المعارضة بفرض شروط مانعة على تنظيم الأحاديث في المنتديات التي أسست حديثًا في حينه، ولم تكن تلك المنتديات محصورة في دمشق ولكنها ظهرت في حمص والحسكة والقامشلي وحلب وطرطوس[26]. وفي الشهر نفسه، خاطب نائب الرئيس عبد الحليم خدام الأكاديميين في جامعة دمشق، محذرًا من سلوك المعارضة الذي قد يُفضي - في رأيه - إلى مصير كمصير الجزائر أو يوغوسلافيا[27].

سرعان ما قامت المعارضة بتحركات جسورة بعد الانتخابات الرئاسية. ففي

---

(24) للاطلاع على نسخة إنكليزية من خطاب التنصيب لبشار الأسد، يُنظر: *Syria Times*, 18/7/2000.

(25) بعد عقد، تعرض علي فرزات للهجوم بينما كان خارجًا من مكتبه في دمشق وترك يعاني من جروح بالغة، حيث تكسرت بعض أصابعه. واشتبه في بعض رجال النظام. يُنظر: Nour Ali, «Syrian Forces Beat Up Political Cartoonist Ali Ferzat,» *Guardian*, 25/8/2011, at: https://bit.ly/3h06Phk

يُنظر أيضًا: Alan George, *Syria: Neither Bread nor Freedom* (London: Zed Books, 2003), pp. 130-132.

(26) يمكن العثور على أسماء بعض هذه المنتديات في: زيادة (محرر)، **من أجل مجتمع مدني في سورية**.

(27) للاطلاع على نص كلمة خدام وردود فعل الأساتذة المشاركين، يُنظر: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 139-145.

منتصف آب/ أغسطس أرسل أنطون مقدسي رسالة مفتوحة إلى الرئيس، وأصدر رياض الترك مقالات نقدية في صحيفة **الحياة** وفي الملحق الثقافي لصحيفة **النهار**، ثم توالت الكتابات في الشهور التالية، إلى جانب أحاديث على الفضائيات والبرامج الحوارية. وفي منتصف أيلول/ سبتمبر، أعلن سيف عن افتتاح منتدى الحوار الوطني في بيته، ثم بعد ذلك في الشهر نفسه أصدر تجمع أصدقاء المجتمع المدني **بيان الـ 99**؛ ثم تلاه **بيان الـ 1000** في كانون الثاني/ يناير 2001 الذي توسع في مناقشة موضوعاته، ثم إعلان **توافقات وطنية عامة** في نيسان/ أبريل 2001[28]. وكانت مطالب تلك الإعلانات الرئيسة هي إيقاف قوانين الطوارئ، والإفراج عن السجناء السياسيين، وتأسيس حكم القانون والحريات والتعددية السياسية. وفي كانون الثاني/ يناير 2001، خاطب المحامون السوريون في رسالة مفتوحة الرئيسَ مطالبين بحكم القانون ومراجعة الدستور[29]. وفي منتصف كانون الثاني/ يناير أُعلن عن افتتاح منتدى جمال الأتاسي من أجل النقاش المستقل عن الأحزاب السياسية. وفي نهاية كانون الثاني/ يناير أعلن سيف نيته عن تأسيس حركة أسماها حراك السلم الاجتماعي وقدم برنامجها للنقاش في منتداه[30]. وفي آذار/ مارس 2001، أصدر الإخوان المسلمون ميثاق شرف وطني أولي من لندن، ساعين إلى التعاون السلمي مع المعارضة والنظام تحت مظلة التعددية السياسية[31]. وفي تموز/ يوليو 2001 عقد ناشطون اجتماعًا في دمشق أعلنوا فيه تشكيل مرصد حقوق الإنسان وانتخبوا هيثم الملاح رئيسًا له[32]. وفي أيار/ مايو 2001، انتقد سيف علنًا صفقة النظام الفاسدة الخاصة بالهواتف الخلوية وفي

(28) الوثائق الثلاثة موثقة في: المرجع نفسه، ص 99، 117، 146. ثمة ترجمات إنكليزية في: George, pp. 178-193.

(29) يمكن العثور على الرسالة في: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 123-125.

(30) يمكن العثور على البرنامج في: المرجع نفسه، ص 129-138؛ رضوان (محرر)، **من أجل مجتمع مدني في سورية**.

(31) يمكن العثور على هذه الوثيقة في: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 167-173.

(32) للاستزادة بشأن قمع حركات المحامين الاحتجاجية منذ نهايات سبعينيات القرن العشرين ومحنة هيثم الملاح، يُنظر: George, pp. 101-120.
للاستزادة بشأن اضطهاد لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان ومحنة نزار نيوف يُنظر ص 121-124.

آب/ أغسطس نشر دراسة مفصلة عنها. وقد تلقى النظام كل هذه التحركات بمزيد من الشك وفي النهاية واجهها بشراسة صارخة مما أفضى إلى اعتقال المعارضين البارزين في صيف 2001، وكان منهم أنور البني ووليد البني وكمال اللبواني ورياض الترك وعارف دليلة ومأمون الحمصي وحبيب عيسى وحسن سعدون وحبيب صالح وفواز تللو. وكانت آخر حملات الاعتقال في 11 أيلول/ سبتمبر 2001. حرمتْ هجمات 11 أيلول/ سبتمبر المعارضة من الاهتمام الدولي في مرحلة فاصلة في مواجهتها مع النظام. في ما يأتي نركز على بعض أهم الوثائق التي شكلت تحركات المعارضة.

يُصدِر رضوان زيادة، وهو ناشط حقوق إنسان سوري وباحث، مجموعةَ المقالات الخاصة بمنتدى الحوار الوطني بتاريخ موجز للمنتدى ومنشئه، رياض سيف، تحت عنوان «منتدى الحوار الوطني: التكوين الاجتماعي والحراك السياسي»[33]. ويبدأ التصدير بحملة سيف الانتخابية للبرلمان في نهايات عام 1998، التي نظم في أثنائها تجمعات مفتوحة لمناقشة القضايا الاجتماعية السياسية والقانونية والاقتصادية والبيئية. وإنما أتيح ذلك بتشجيع الرئيس الآنف الذكر للتغيير[34]. ومع تعيين رئيس وزراء جديد في آذار/ مارس 2000 ونبذ سلفه بسبب الفساد وسوء الإدارة، شعر الناس بالجرأة على الحديث في السياسية، بحسب ما يرى زيادة. ومن هنا شرعت مجموعة من المثقفين في الاجتماع لمناقشة الحاجة الملحة إلى التغيير. وكان الاجتماع الأول في بيت مخرج الأفلام السوري نبيل

(33) رضوان زيادة، «منتدى الحوار الوطني: التكوين الاجتماعي والحراك السياسي» في: زيادة (محرر)، **من أجل مجتمع مدني في سورية**. الإشارات هنا لنسخة الكتاب الإلكترونية بي دي إف.

(34) وأيضًا في جو أواخر تسعينيات القرن العشرين نظم قسم الفلسفة في جامعة دمشق فعاليات عامة دُعي إليها شخصيات بارزة من سورية والوطن العربي للحديث مع شيء من هامش حرية. وفي ما يبدو فقد حَضرتْ معظم الفاعليات. ولقد حُررت أحاديث عام 1995 على يد برقاوي ومسلم في: أحمد برقاوي وعدنان مسلم (تحرير)، **العقلانية - العلمانية - الشرق أوسطية: أبحاث الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية في الفترة من 22-29 نيسان لعام 1995** (دمشق: جامعة دمشق، 1995). ومن بين المساهمين كان ناصيف نصار من لبنان ومحمد عابد الجابري من المغرب وأحمد برقاوي من سورية.

المالح في دمشق أواخر أيار/ مايو 2000[35]. وانضم سيف إلى الاجتماعات وفي أيلول/ سبتمبر 2000، وتواصل مع نائب الرئيس خدام من أجل رخصة لتحويل التجمع إلى جمعية رسمية، فرفض طلبه وطُلب منه أن ينتظر حتى صدور القانون المقبل بشأن الجمعيات والأحزاب السياسية. وفي منتصف أيلول/ سبتمبر، دشن سيف منتداه للحوار وأرسل دعوات مقتبسًا دعوة الرئيس إلى الاتساع للجميع في عملية تطوير المجتمع في خطابه التدشيني. وقد عالجت الأحاديث الملقاة في المنتدى ثلاثة موضوعات رئيسة: المجتمع المدني والاقتصاد والحقوق القانونية. وألقى أنطون مقدسي الكلمة الأولى وكانت عن ضرورة المجتمع المدني، تلتها كلمة أحمد برقاوي بعنوان «المجتمع المدني في إطار تطور الدولة والمجتمع»، تلتها كلمة محمد سعيد الحلبي بعنوان «دور الجمعيات الأهلية في التنمية»، وأخيرًا كلمة محمد جمال باروت بعنوان «مشكلات الجمعيات الأهلية العربية في إطار العولمة». ثلاث أوراق عمل قدمت عن الاقتصاد: الأولى قدمها محمد رياض الأبرش تحت عنوان «محاولات الإصلاح الاقتصادي في سوريا: الحقيقة الضائعة ما بين الحلم والحقيقة» ثم ورقة عارف دليلة بعنوان «متطلبات الإصلاح التي يطرحها واقع ومشكلات قطاع التجارة الخارجية» ثم ورقة سيف وعنوانها «كيف نبني اقتصادًا وطنيًا؟». وقد تليت هذه الأوراق بثلاث أوراق عن الحقوق القانونية: ورقة شبلي الشامي وهي تحت عنوان «حق القول»، ويوسف سلامة وورقته تحت عنوان «الإصلاح السياسي: معناه وحدوده»، ثم ورقة زيادة وهي تحت عنوان: «المأزق السياسي وإشكاليات التعثر الديمقراطي في سورية».

وفقًا لزيادة، حظيت الكلمات بحضور كبير، لا سيما من الجيل الشاب، وسرعان ما حظيت بتغطية إعلامية محلية ودولية. شمل الحضور أعضاء في حزب البعث وقد مُنحوا فرصة للتعبير عن آرائهم، وكان القصد من ذلك إثبات الإرادة بشأن حوار وطني يتسع للجميع. وإذ تشجع سيف بالعزم والزخم، أعلن في نهاية كانون الثاني/ يناير 2001 حراك السلم الاجتماعي. وعرض برنامجه في المنتدى حيث نوقش على مدار يومين، ما أثار شك النظام وأدى إلى ترويج قانون جديد

(35) للاستزادة بشأن هذا الاجتماع وتطور حركة المجتمع المدني، يُنظر: George, pp. 33-46.

يقتضي الحصول على ترخيص لأي حديث، بما ذلك عنوانه واسم المتكلم وقائمة المدعوين، وهلم جرًا، ما جعل نشاط المنتديات مستحيلًا من الناحية العملية، كما استدعي سيف ليمثل أمام قاضٍ وليشرح قصة حراكه. وقد تراجع سيف وقدم طلبًا للسماح لمنتداه من وزارة الشؤون الاجتماعية، وهو ما لم يتم الاعتراف به. وفي تموز/ يوليو 2001، أعلن سيف استئناف نشاط المنتدى، وفي أوائل أيلول/ سبتمبر، طار برهان غليون من باريس ليلقي كلمة تحت عنوان «مستقبل الإصلاح والتغيير في سورية: نحو عقد وطني جديد». هنا يتذكر زيادة أن أكثر من 500 شخص حضروا الفاعلية. كانت الكلمة قوية وإن كانت صياغتها معتدلة، بحيث تتحاشى أي استفزاز غير ضروري تجاه النظام. وكان النقاش الذي تلاها عابقًا بالحيوية وبحضور بعض أفراد النظام ومصافحتهم المعارضة في نهاية الكلمة. لكن في اليوم التالي، وبدلًا من مكافأته على تنظيم هذا اللقاء، تعرض سيف للاعتقال. والجدير ذكره أنه قبل شهور قليلة، وتحديدًا في أيار/ مايو 2001، استنكر سيف صفقة الهواتف الخلوية. وردًا على اعتقال سيف، اجتمع 14 منتدى في بيته وأصدروا تصريحًا احتجاجيًا[36].

ولد سيف في عام 1946 وهو رجل صناعة عصامي، انضم إلى البرلمان في عام 1994 وسرعان ما أصبح ناقدًا صريحًا للفساد وسوء إدارة الاقتصاد. جاء الانتقام منه في صورة حملة تشويه واتهام له بالتهرب الضريبي أدت إلى إفلاسه، لكنها لم تؤد إلى نهايته السياسية. ثم فاز بمقعد في البرلمان مرة أخرى في عام 1998 واستنكر صفقة الهواتف الخلوية التي أبرمتها عائلة الرئيس وكانت مُضرةً بالدولة. مضت الصفقة واعتقل هو وحكم عليه بالسجن خمسة أعوام. لحق به في السجن زملاؤه نائبا البرلمان أستاذ الاقتصاد عارف دليلة (ولد في عام 1942) ومأمون الحمصي وهو محام، لأنهما انتقدا النظام علنًا وطالبا بالإصلاح وبقانون دستوري. لكن الاتهام الرسمي لم يشر قط إلى استنكارهما فساد النظام أو مطالبتهما بحكم القانون وديمقراطية حقيقية. واتهم معظم الناشطين بأنهم يحاولون تغيير الدستور بطرائق غير قانونية، وبأنهم ينشرون الأكاذيب التي تضعف عزم الأمة في

(36) للاطلاع على البيان، يُنظر: زيادة (محرر)، من أجل مجتمع مدني في سورية.

وقت الحرب، وتمنع مؤسسات الدولة من تنفيذ مهماتها. بعد ثورة عام 2011، فر سيف من البلاد إلى بيروت. وفي عام 2016، انتُخِب رئيسًا للائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية.

أما أنطون مقدسي فألقى الكلمة الأولى في منتدى الحوار الوطني في 13 أيلول/ سبتمبر 2000. وقبل شهر، أي في 14 آب/ أغسطس، كان قد أصدر واحدًا من الخطابات العامة الأولى للرئيس المنتخب حديثًا، وكان الخطاب في شكل رسالة مفتوحة وصدر في لندن في صحيفة **الحياة** السعودية. ويستحق اقتباسه كاملًا:

إلى سيادة الدكتور بشار الأسد،(37)

رئيس الجمهورية العربية السورية،

سيدي، اسمح لي أن أهنئك بالرئاسة الأولى، وأيضًا بكلمات وردت في بيانك، حقًا واعدة (احترام الرأي الآخر، ترجيح وجهة نظر الدولة على وجهة نظر الزعامة...) وبالإجراءات التي اتخذتها ونُفِّذت: إلغاء اللافتات، منع المسيرات، إغلاق المضافات (احتفاءً بالرئيس المنتخب)... إنها بداية لدرب طويل إذا سلكناه يمكن أن ننتقل تدريجيًا من البداوة والحكم العشائري إلى حكم القانون وبداية الدخول في القرن الواحد والعشرين. لقد كفانا يا سيدي من الكلام الفضفاض:

مكاسب الشعب،

إنجازات الشعب،

إرادة الشعب.

الشعب غائب يا سيدي منذ زمن طويل. إرادته مشلولة تقوم اليوم على تحقيق هدفين: الأول وعلى الصعيد الخاص، **أن يعمل ليلًا ونهارًا كي يضمن قوت أولاده. وعلى الصعيد العام، أن يقول ما يُطلب منه قوله، وأن يتبنى السلوك الذي**

---

(37) هذه الرسالة المفتوحة بنصها الأصلي بالعربية من موقع صحيفة **الحياة**. (المترجم)

يُطلب منه: (مسيرات، هتافات....) إن الذي يعصم هذا الشعب من الدمار، هو أنه يتعايش مع هذا الوضع المتردّي تعايُش المريض مع مرض مزمن. ربما بدأ هذا الشعب يشعر بوجوده في أواسط الأربعينات، بعد نضال طويل ضد الأجنبي. ولكن سرعان ما توالت الانقلابات العسكرية، فلم يعد أمامه سوى العودة إلى قوقعته **بانتظار الأوامر... الوضع العام، وباختصار يا سيدي: انهيار عام، سياسي واقتصادي وأيضًا ثقافي وإنساني.**

ربما كانت سورية في السبعينيات بعد نكبة عام 1967، وبعد انهيار البُنى العشائرية، بحاجة إلى حكم قوي يَلُمُّ شتات البشر. لكنّا اليوم صرنا كما قلت سيادتك، في القرن الحادي والعشرين. إن الشعب بحاجة، بادئ ذي بدء، أن تعود إليه ثقته بنفسه وبحكومته - والاثنان واحد - وهذا ليس بالأمر السهل، فقد يحتاج إلى سنوات من أخذ الرأي الآخر بالاعتبار، كما قلت، ومن ثمّ يتحول تدريجيًا من وضع الرعية إلى وضع المواطنة. أتمنى لك يا سيدي التوفيق في السير على درب محفوفة بالمزالق من كل الأنواع.

تفضل بقبول فائق احترامي.

أنطون مقدسي[38]

مرة أخرى، نجد الموضوعات التي تحدث فيها مقدسي في حديثه مع ونوس قبل عقد من الزمان: اختفاء الناس وقمعهم وتدمير السوريين سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا وإنسانيًا. ولم تعد هذه الموضوعات محل حديث ثنائي مع زميل من المثقفين، إنما وُجهت علنًا إلى رئيس الجمهورية ووضعت في شكل مطلبٍ سياسي: وتلك قفزة بروموثوية صميمة!

بعد شهر من ذلك، تحدث مقدسي في خطابه للمنتدى عن ضرورة المجتمع المدني. وقد استذكر في حينه أن منظمة اليونسكو نظمت في عام 1983 مؤتمرًا في الذكرى المئوية لرحيل ماركس. حينئذٍ، طُلبَ من المشاركين أن يتخيلوا لو أن ماركس كان حيًا ماذا كان سيقول لمدنهم أو أممهم. قال مقدسي إنه اعتقد أن ماركس سيطالب القوى العظمى برفع أيديها عن بلاده، سورية، وبلاد العالم

(38) رسالة نُشرتْ في: **الحياة**، 14/ 8/ 2000. التشديد من المؤلفة.

الثالث، وهي بلاد يستطيع أبناؤها المضي في مضمار التقدم بما لديهم من قدرات ذاتية، لكنه استدرك قائلًا إن فكرة أخرى طرأت له، لكنه كتمها في نفسه حينئذٍ، بيد أنه يستطيع أن يزفر بها الآن: وهي أن على مستبدي العالم الثالث أن يرفعوا أيديهم عن شعوبهم، حتى يتسنى لهذه الشعوب أن تشيد مجتمعات مدنية وتنطلق في مضمار التقدم. فطالما حُرِمَ الناسُ من الحرية والسيادة، بحسب ما أضاف، لن يتوانى الحكام في حقنهم بمنطق يقوم على العناية بمصالحهم الذاتية وأفكار أخلاقية وفكرية تبرر حكمهم؛ فشعب محروم من السيادة يعني نهاية كل شيء. وعليه فقد خلص إلى أنه يجب فعل كل ما يلزم لتحرير الناس وإتاحة الفرصة لهم لبناء مجتمع مدني.

في النقاش الذي دار لاحقًا، أضاف دليلة بأنه بعد الترويض الأيديولوجي حلت بنا أسوأ مرحلة من الاستبداد، وهي مرحلة ركز فيها الحاكمون على ترسيخ سلطتهم وامتيازاتهم الاقتصادية واستعدادهم للتضحية بشعبهم، بل وقتله، من أجل الإبقاء على هذه الامتيازات. وعبر آخرون عن قلقهم بشأن مدى الورطة التي ما فتئ مقدسي يقاومها بالتشديد على أهمية عدم الاستسلام لليأس، وضرورة الجهر بالصوت والسعي من أجل فتح آفاق حوار مع النظام.

أما برقاوي فتحدث عن الفجوة بين الدولة والمجتمع في جميع أنحاء الوطن العربي، وهي فجوة نجم عنها سخط مجتمعي عميق تجلى أحيانًا في نزعة نحو العنف، ومثاله الأصولية الدينية، وعادة ما اختمر في صمت على دَخن. وليس سوى مجتمع مدني سلمي ونشط يمكن أن يجسر تلك الهُوة. فلا الحركات العنيفة ولا القوى الخارجية يمكنها أن تؤدي المهمة. وقد أشار باروت إلى مشكلات منظمات المجتمع المدني في عالمٍ معولم، يمكن فيه التشبيك والتمويل أن يخدما المصالح الليبرالية الجديدة الأجنبية أكثر من نظيرتها المحلية. واستحضر بأنه في الوطن العربي لم تستخدم فكرة المجتمع المدني دائمًا بالمعنى الليبرالي الجديد، كما هو الحال في الوقت الراهن. ومن الطريف أنه ذكر استخدامها في مجلة **قضايا وشهادات**. وبما أنه كان ركنًا من أركان المجلة، قال باروت إنه يستطيع أن يؤكد أن الفكرة استخدمت هناك لمواجهة الأصولية ولإصلاح اليسار. على

أن المجتمع المدني ينبغي أن يخدم السياسة في معناها الأرحب، وليس بالمعنى الضيق الخاص بالتعامل مع الحزبية والسلطة. وامتعض عددٌ من المناقشين من احتراز باروت بشأن المجتمع المدني: هل كان القصد من ذاك الاحتراز التقليل من أهمية المجتمع المدني بحجة عدم الإضرار بالدولة المسيطرة؟ هل كان التمويل الداخلي بالضرورة أقل إثارة للشك من التمويل الخارجي؟ هل كان معقولًا التوقع من دولة تنتفع من غياب المجتمع المدني أن تصنعه؟ ألم يقترن المجتمع المدني في العالم العربي بالنضال ضد كل أشكال الهيمنة وليس فقط المشروعات الليبرالية الجديدة؟

ربط معظم الكلمات التي عالجت الاقتصاد والحقوق القانونية الاستعراض التاريخي لوضع سورية الحديثة بتقويمات الوضع الراهن. وعلى غرار مقدسي، استنكر سيف تدمير الإنسان في ظل نظام أفسد بنيان القيم برمته في المجتمع السوري. فقد أدى النظام السائد إلى استحالة العمل والإنتاج وفقًا لمعايير بناءة، ولهذا أصبح الإصلاح الجذري أمرًا مستعصيًا. ورد هيثم الملاح بالقول إنه على مدار عمله محاميًا مدة 45 عامًا، تأكد له أنه لا يمكن أي تحسين تقني، كرفع الأجور مثلًا، أن يصلح النظام القضائي الذي دُمر وأُفرغ من مضمونه.

انتهى الأمر بكلمة غليون أن تكون الأخيرة في المنتدى؛ إذ أُعتقل سيف في الصباح التالي، وجاء بعد انقطاع عدة أشهر في نشاط المنتدى. طار غليون من باريس من أجل الفاعلية، وكان حديثه جادًا لكن معتدل النبرة، وقسمه إلى خمسة أقسام: توصيف الوضع القائم؛ تحليل طبيعة الأزمة السورية؛ دعوة إلى مصالحة اجتماعية والعمل في سبيل عقد اجتماعي جديد؛ شروط الإصلاح الوطني وأهدافه؛ وأخيرًا دور المعارضة والقوى الديمقراطية. عالجت الكلمة موضوعات المعارضة الرئيسة التي برزت في الكلمات الأخرى وعرجت على الصدع العنيف في المجتمع السوري منذ ستينيات القرن العشرين، حيث استولت على السلطة قيادة قبائلية ريفية والإقصاء المفاجئ الكامل للنخب الحضرية التقليدية. فالتغيير المُباغت وما تطلبه الحفاظ عليه من عنف وتغييب للقانون، خلق، بحسب غليون، حالًا من التوتر الأهلي الحاد بين السوريين. لا إصلاح ولا تقدم ممكنًا من دون

النظر في هذا الصدع الاجتماعي، ومن دون الانخراط في عملية مصالحة أهلية. وعبر غليون عن رغبته في أن يكرس الرئيس نفسه لهذه العملية وأن يترك الدولة تقود الجميع بتنظيم انتخابات حرة وضمان الحريات السياسية والمدنية. كان ذلك، وفقًا لغليون، التحدي التاريخي للمرحلة الرئاسية الجديدة. ولو أن هذا التحدي لقي من الاهتمام ما ينبغي له، لابتدأت عملية جديدة من الإبراء والتعافي الأخلاقي وبناء الثقة، ولكان بالإمكان في خضم هذه العملية إنشاء عقد اجتماعي جديد بين أفراد أحرار. حينئذٍ فحسب، كان يمكن التغلب على مشاعر اليأس والألم والبؤس والخوف والاستكانة، ومن ثم تشييد الإيمان بمستقبل أفضل. هذا هو الشرط اللازم للإصلاح الذي نحن بحاجة ماسة إليه في العديد من مناحي الحياة. ويجب أن يُنظرَ إلى الديمقراطية بوصفها وسيلة للوصول إلى ذلك العقد الاجتماعي الجديد. وتقتضي تلك العملية حوار اجتماعي حقيقي وفحص مخلص للذات وإدراك أن الاختيار هو إما تغيير شامل وإما إفلاس تام.

كانت ردة فعل أعضاء البعث قوية: رأى أحدهم أن كلمة غليون مليئة بـ «السموم»؛ وأنها تشي بأن البلد في حال حرب أهلية، في حين أن كل شيء في الواقع على ما يرام؛ وكان عليه أن يظهر الاحترام للآخرين ويقر لهم بالفضل؛ وأن مؤامرات كبيرة تحاك ضد سورية ولا بد من دحرها. وتساءل دليلة عن سبب اجتماعهم في بيت أحدهم ولم يُمنحوا الحق في أماكن عامة لمناقشة قضايا عامة، كما تساءل عن سبب حرمانهم من أي صحيفة يعبرون على صفحاتها عن أفكارهم وهمومهم. هل من شأن هذه الحقوق أن تُمكنْ إسرائيل؟ وأعلن قلقه لأن البلد كانت في أزمة عميقة يمكن أن تفضي إلى حربٍ أهلية تتغذى على المال المنهوب من جيب الشعب، كما حدث في لبنان. لا بد من اتخاذ تدابير عاجلة تكون في شكل سياسات جديدة حتى نتفادى ذلك السيناريو الكئيب، بحسب ما أضاف. وأثار البعض هواجسهم بشأن اعتقال رياض الترك ومأمون الحمصي وعبروا عن خشيتهم من احتمال حصول الشيء نفسه لغليون. وأكد آخرون قلق غليون بشأن مناخ الخوف الذي عَلِقتْ فيه البلاد، بما في ذلك الخوف المتبادل بين النظام والمعارضة.

في كلمته التي ألقاها في منتدى جمال الأتاسي وكانت تحت عنوان «ثقافة الخوف»، قدم عبد الرزاق عيد توصيفًا ونقدًا لثقافة الخوف التي خلقها غياب الديمقراطية. ندد بالقمع وحكم النظام التعسفي الذي رأى أنه قتل المعايير الأخلاقية والقانونية في الفرد[39]. وفي مقدمته لكتابه **يسألونك عن المجتمع المدني** وهي تحت عنوان «على سبيل التقديم: المجتمع المدني في سورية، من جمعية أصدقاء إلى لجان أحياء»[40]. يناقش عيد **بيان الـ 99** و**بيان الـ 1000 مثقف**. وإذ يقدم **بيان الـ 99**، فإنه يستحضر إسهامات رياض الترك وسعد الله ونوس، التي أدت على الرغم من غيابهما (قضى الترك 17 عامًا في السجن، ورحل ونوس عن عالمنا) إلى إعلان يُعيد إلى الثقافة السورية أدوارها التنويرية والطليعية[41]. يقول عيد إن الوثيقتين كانتا من عمل نحو 20 مثقفًا تداعوا لصوغ المطالب المجتمعية من أجل الإصلاح. وتمثلت نقاط الإعلانات الرئيسية في ضرورة الاستعجال في الإصلاح السياسي كشرط للإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية. وكانت النصوص تعبيرًا عن مجتمع قبل في بداية حكم البعث طواعية أن يُغفلَ ذاته من أجل تقدم أسرع من خلال انقلابات ثورية. لكن ذلك أفضى مع الوقت إلى تعفن المجتمع ومن ثم انهياره. حاول المجتمع السوري أخيرًا أن يسترجع بعض قوته ويتخلص من مأزقه. وبالنسبة إلى عيد، فإن فكرة «إحياء المجتمع المدني» نبعت من الرغبة في فهم هذه الرغبة المجتمعية المهمة والتشديد عليها. ويستدرك قائلًا إنه ليس صحيحًا أن استخدام مصطلح **المجتمع المدني** ليس سوى موضة أو تصور مُستورد. ولو أن على المرء أن يرفض المصطلحات المُستوردة، فإن عليه أن يطرح الشيوعية والقومية اللتين باسمهما تعرض المجتمع المدني للنقد، ففي حالة الشيوعية، تم ذلك بالتحذير ضد الانهيار الذي أفضى إليه المجتمع المدني في

---

(39) عبد الرزاق عيد، «ثقافة الخوف»، في: عيد، **يسألونك عن المجتمع المدني**، ص 38-47. ثمة نسخة من الكلمة منشورة في: **النهار**، 12/ 3/ 2001، وفي **أخبار الأدب**، 1/ 4/ 2001، بمقدمة بقلم الروائي المصري الغيطاني. ويتضمن كتاب عيد أيضًا بعض التغطية الإعلامية لكلمته في **الحياة** كما يتضمن بعض ردود الأفعال من أناس عديدين من المعارضة والنظام، بمن فيهم نائب الرئيس خدام (ص 48-77).

(40) عيد، **يسألونك عن المجتمع المدني**، ص 7-13. أرقام الصفحات هنا تشير إلى النسخة الإلكترونية بي دي أف من الكتاب.

(41) «بيان الـ 99»، في: المرجع نفسه، ص 79-82.

الاتحاد السوفياتي؛ وفي حالة القومية تم ذلك بالتحذير ضد التشظي والانقسام. في الحقيقة، بحسب ما يرى عيد، التجربة التاريخية لسورية والمنطقة تدل دلالة واضحة على أن إغفال المجتمع المدني أدى إلى الكوارث. وبإحياء دور المجتمع المدني كان المثقفون يعيدون ربط أنفسهم بسورية والنضالات العربية المجتمعية ضد الإمبريالية العثمانية وبعدها الإمبريالية الغربية سعيًا وراء الحرية والحداثة والعقلانية والتنوير. وبإيجاز، يقول عيد إن المجتمع المدني هو خضوع الشؤون العامة للرأي العام من خلال الأحزاب السياسية والصحافة الحرة. ومن يخشى من هذه الرقابة سوى اللصوص والفاسدون؟

في ملاحظة توفيقية، يضيف أن ردة فعل النظام العقلانية الهادئة لـ **بيان الـ 99** كانت مُشجعة، وفي ضوئها توسع مؤلفو البيان في النص، حيث أضافوا أسسًا نظرية وتحليلات سياسية لإيضاح موقفهم، ومن ثم أصدروا **بيان الـ 1000**. وكان القصد الرئيس، بحسب ما يؤكد، تأكيد النمط السلمي غير العنيف للحوار بشأن هذه القضايا الاجتماعية والسياسية. ومن المثير للاهتمام أنه يشير إلى أن البيانات والفكرة برمتها الخاصة بـ «إحياء المجتمع المدني» هي المعادل السياسي لإحياء النهضة العربية بشعاراتها التنويرية العقلانية التقدمية إضافة إلى الحداثة، حيث يقوم الإحياء على الاعتقاد أن لفكر النهضة ديمومة تاريخية واتصالًا بالثقافة الوطنية المعاصرة، وليس نزعة تقليدية متجددة همها التواصل مع ابن رشد وابن حزم وابن خلدون.

في المقالة الأولى من كتاب **يسألونك عن المجتمع المدني**، التي جاءت تحت العنوان نفسه[42]، يكتب عيد أن أولئك الذين يخشون أن يؤدي مصطلح **المجتمع المدني إلى** تشظي أو تفكيك العلاقة بين الدولة والمجتمع لا يدركون أن الأنظمة الشمولية (totalitarian regimes) هي التي تأتي بهذه النتائج باطراحها للديمقراطية. وقام حزب البعث بهذا حين أهملَ تحذيرات منظريه أنفسهم، مثل ياسين الحافظ الذي ما فتئ ينادي بدمج المُثل والأفعال البعثية بالديمقراطية.

---

(42) المرجع نفسه، ص 16–28.

الحق أنه بينما كانت فكرة المجتمع المدني الموضوع الرئيس لدى المعارضة، كان تعريفها وجزالتها محل نقاش كبير، بل وخلاف أيضًا، بين أعضاء المعارضة[43]. لكن النظام من ناحية أخرى، تذبذب بين تبني الفكرة وشيطنتها. ولقد وُثِّقَ كثير من الجدال بشأن تلك الفكرة في كتاب **سورية بين عهدين** لباروت والكيلاني. ويتكون الكتاب من أربعة أبواب: عن الإعلانات الرئيسة والبيانات الصادرة عن أحزاب معارضة وأحزاب النظام؛ عن مقابلات ومقالات رأي نشرت إبان ربيع دمشق وكانت من نشر أبطاله الأساسيين، وخاصة في الصحف اليومية اللبنانية **النهار** و**السفير**، وفي صحيفة **الحياة** الواسعة الانتشار في الوطن العربي، وفي صحف الدولة السورية **تشرين** و**البعث** و**الثورة** (في الأيام الأولى للربيع فتحت صحيفة **الثورة** صفحاتها للأصوات المعارضة، وإن كان ذلك لبرهة قصيرة)؛ عن مقالات كُرستْ للإصلاح الاقتصادي؛ وأخيرًا، عن بعض أحاديث المنتديات الحوارية. ومعظم ما جمع ونشر هنا يعود إلى أواخر خريف عام 2000 إلى ربيع عام 2001 وتضع مقدمة المحررين هذه الفترة الحافلة في سياق تاريخي أطول في سورية يبتدئ من ستينيات القرن العشرين.

سواء كان ذلك من خلال متحدثين رسميين مثل نائب الرئيس خدام، أم من خلال محرري صحف الدولة مثل تركي صقر، رئيس تحرير صحيفة **البعث**، ومحمد سلامة، رئيس تحرير صحيفة **الثورة**، فإن إعلانات حزب البعث، أو الإعلانات التي صدرت من دون أسماء، أوضح نظرية النظام بجلاء أن الحركة التي تدور حول المجتمع المدني لم تكن سوى مساعٍ لزعزعة استقرار سورية وتقسيمها[44]. كان المجتمع المدني تصورًا أجنبيًا، وفدَ عبر قنوات العولمة أو حتى عبر منظمات تآمرية مثل الماسونية لزرع الفوضى وإضعاف الدولة باسم المشاركة

---

(43) أشمل دراسة علمية نُشرت بالعربية عن مفهوم المجتمع المدني هي من إنتاج المفكر الفلسطيني عزمي بشارة وصدرت في كتاب تحت عنوان **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

(44) للاستزادة بشأن خدام، يُنظر: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 139–145؛ بشأن صقر، يُنظر ص 69–86، 251–253، 267–269، 305–313؛ بشأن سلامة، يُنظر 302–304، 349–351، بشأن إعلانات حزب البعث، يُنظر ص 126–128؛ وبشأن إعلانات النظام التي لم يظهر عليها اسمه، يُنظر ص 109–116، 185–186.

السياسية. ووفقًا للنظام، فإن حزب البعث وحلفاءه في السلطة أكدوا منذ البداية مشاركتهم النشطة في قطاعات المجتمع المختلفة في حياة البلاد السياسية من خلال المدارس والشباب والجامعات والعمال والفلاحين والمؤسسات المهنية. أما بالنسبة لباروت فإن هذه المؤسسات، التي أنشأتها السلطة الثورية التي أحلت نفسها محل الدولة في عام 1963 ورسخت نفسها في عام 1970، لم تكن يومًا تعبيرًا عن إرادة القطاعات التي يفترض أن تمثلها، بل إنها عبرت عن إرادة الدولة المفروضة على المجتمع[45]. وقد استدرك قائلًا إن المجتمع المدني همش وأضعف[46].

من ناحية أخرى، فإن رواد حركة المجتمع المدني، من أمثال ميشيل كيلو ورياض سيف ورياض الترك ومن تعاون معهم، رأوا أن إحياء المجتمع المدني شرطٌ ضروري لإصلاح البلاد[47]؛ إذ رأوا أن البلاد وصلت إلى أزمة تنذر بالشؤم، ولا مخرج منها سوى إعادة الحرية للمواطنين في أن يتناقشوا ويتجمعوا ويشاركوا في الحياة العامة. ولم يكن من المنطق أن يُنظر إلى مشاركة منظمة من المواطنين الأحرار على أنها حركة مناهضة للدولة: فالنظام والمجتمع كانا بحاجة إلى التعاون معًا سلميًا لحل المشكلات التي نجمت عن عقود من السلطة المطلقة. ولا دولة عصرية ديمقراطية من دون مجتمع مدني نشط. إن المواطنين الذين يستعيدون قدرتهم على التأثير في حيز ديمقراطي، يُضمن بدستور متين، سوف يشيدون وحدة وطنية حقيقية عابرة للمناطق والأديان والانتماءات البدائية. ولقد تطلب تمكين المجتمع المدني إعادة بناء الإنسان والحقوق المدنية والسياسية وإنهاء قوانين الطوارئ التي غطت على حكم النظام التعسفي لأمداء طويلة.

---

(45) يُنظر: محمد جمال باروت، «تأملات في إحياء المجتمع المدني السوري واستيعاب النخبة»، في: المرجع نفسه، ص 205.

(46) المرجع نفسه، ص 206.

(47) «بيان ملتقى أنصار المجتمع المدني»، في: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 100-108؛ «الوثيقة السياسية لـ ʼلجان إحياء المجتمع المدنيʻ»، في: المرجع نفسه، ص 117-122؛ «مشروع الوثيقة الثانية لـ ʼلجان إحياء المجتمع المدنيʻ»، في: المرجع نفسه، ص 146-148؛ «نحو عقد اجتماعي وطني في سوريا: توافقات وطنية عامة»، في: المرجع نفسه، ص 149-152؛ ميشيل كيلو، «عن السلطة والدولة والمجتمع المدني»، في: المرجع نفسه، ص 246-250.

رأى طيب تيزيني في مقالة له نُشرت في صحيفة **الثورة**، أن المرحلة الانتقالية في سورية، كما هو الحال في باقي دول العالم العربي، استلزمت تأسيس دولة قوية حقًا، وهو شيء فشل العرب في إنجازه بحسب ما يرى. فليس سوى تلك الدولة القوية، المحكومة بالقانون، يمكنها تمكين المجتمع المدني، ولا تفضي الدعوات لتمكين المجتمع أولًا، أي قبل تأسيس هذه الدولة، إلا لمزيد من ضعف الدولة، في اعتقاده[48]. ولقد عرّضه ذلك لنقد ميشيل كيلو الشديد بعد ذلك بأشهر عدة، حيث رأى كيلو أن النقاش برمته بشأن من يأتي أولًا: الدولة أم المجتمع المدني، هو نقاش عقيم. فدولة قوية وديمقراطية لا يمكن أن تظهر من العدم. وعليه، الجهد يجب أن يبذل لحشد القوى الحيوية القائمة في الدولة والمجتمع. ولم ينجم عن تصنيم المجتمع المدني أو شيطنته أي حل للمعضلة الملحة. أخيرًا، بحسب ما يضيف، لم يكن دعاة مجتمع مدني قوي بحاجة إلى دروس في رفض التبعية والاسترقاق للعولمة[49]. وليس بعيدًا من هذا التوقيت، ما عبر عنه أنطون مقدسي من قلق مشابه بسبب التركيز اللاهف (fixation)، والملاحظات المسترسلة (elaborations) المربكة بشأن فكرة المجتمع المدني. بالمثل، رأى أن المقترحات المتضاربة بشأن من أسبق الدولة أم المجتمع لا تفيد بشيء[50]. أكثر من ذلك، رأى أن هذه النقاشات ما فتئت محصورة في حلقات المثقفين ولم تتحدث إلى الناس، ولهذا فقد كان جليًا استحالة ظهور دولة قوية دون مجتمع مدني مُمَكن وحر يستطيع تنظيم شئونه العامة ويراقبها. وقد كرر دعوته للنظام كي يرفع الحصار عن الشعب ويركز على الإنسان الحر بوصفه فردًا وجماع[51]. وقد آمن كلٌ من فيصل دراج والمؤرخ السوري عزيز العظمة أن نشر الوعي السياسي في المجتمع أهم من الاستغراق في نقاشات نخبوية عن المجتمع المدني[52]. وأخيرًا ومع بدء

---

(48) طيب تيزيني، «دولة القانون والمؤسسات وحرية التعبير»، في: المرجع نفسه، ص 238-240.

(49) كيلو، ص 246-250.

(50) أنطون مقدسي، «بشار الأسد ودخول سوريا القرن الحادي والعشرين»، في: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 270-274؛ وحواره مع الصحفي السوري إبراهيم حميدي، «أنطون مقدسي»، المرجع نفسه، ص 275-279.

(51) المرجع نفسه، ص 271.

(52) عزيز العظمة وفيصل دراج، «هامش لحوار مجزوء: المجتمع المدني أم إيقاظ السياسة مرة أخرى؟»، في: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 384-389.

قمع النظام في شباط/ فبراير 2001، أقر برهان غليون بأن فكرة المجتمع المدني كان يمكن أن تفضي إلى فوضى يستغلها كلٌ من المعارضة والنظام ويتلاعب بها. لكنه ما برح يعتقد أن جوهر فكرة مجتمع فاعل سياسيًا كانت فكرة ضرورية من أجل وضع البلاد على سكة الخلاص، ولطالما شدد على أهمية الحوار بين أولئك الذين في السلطة والذين هم خارجها[53]. مرة أخرى، حذر، في نداء يشبه نداء كاسندرا، النظام من تفادي الحوار. وهكذا فإن العجز عن مشاركة بناءة في بناء حركات ديمقراطية، وهو أمرٌ قد تجلى في نقاشات المنتديات والنقاشات العامة، قد أتاح المجال للتيارات المتطرفة التي ملأت الفراغ بيسر وسهولة. والمعادلة، بحسب ما يراها، بين مؤسسات الأمن والتيارات المتطرفة لا يمكن كسرها إلى بإتاحة المجال لتيار ديمقراطي، وبغير ذلك فإن البلد سوف يصير إلى مواجهة عنيفة بين هاتين القوتين. وفي غياب أي منفذ ديمقراطي، فما أيسر أن ينمو تيار راديكالي أصولي معارض. إن حرمان الناس من الأطر السياسية للمعارضة أدى بهم إلى التعبير عن سخطهم تحت راية شرعة دينية أصولية أو المشاركة في هبات فوضوية سمتها العنف[54]. والمحزن أننا ندرك اليوم أن ذلك هو ما حصل بالضبط: رفضت الدولة الاعتراف بالمعارضة الديمقراطية أو التحاور معها، وتعرض المجتمع المدني للسحق، وأتيح للإسلامويين أن يملؤوا الفراغ، يشجعهم في هذا عادةً الدولةُ كي تشيطن جميع ألوان المعارضة وتبرر عنفها الجامح ضدها. واتبع النظام شعارات من قبيل «الأسد أو نحرق البلد»، وهو شعارٌ ظهر على جدران مدنٍ سورية، ووصل بمنطق الدولة البربرية التي وصفها سورا في ثمانينيات القرن العشرين إلى نهاياته المريرة. وعلى غرار الحال في ثمانينيات القرن العشرين، يلوح أن النظام في طريقه إلى أن يعاد تأهيله بمساعدة المجتمع الدولي على أساس أنه البديل الوحيد للإسلامويين.

كان أحد أبرز ضحايا منطق الدولة البربري المحامي السوري رياض الترك (ولد في عام 1930) وهو من مخضرمي المعارضة وممن اعتقلوا اعتقالًا سياسيًا؛

---

(53) برهان غليون، «قمع المثقفين السوريين يغلق قنوات الحوار ويتركنا لمعادلة: الأصولية مقابل الأجهزة الأمنية»، في: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 340-348.

(54) المرجع نفسه، ص 241.

إذ انتمى في شبابه إلى الحزب الشيوعي السوري ثم انفض عنه لافتقار الحزب إلى التزام القضية العربية وخنوعه للاتحاد السوفياتي. وحين قرر زعيم الحزب خالد بكداش (1912-1995) منح ولائه لحافظ الأسد، أعلن الترك معارضته وأسس جسمًا منفصلًا تحت اسم الحزب الشيوعي السوري - المكتب السياسي. اعتقل في تشرين الأول/ أكتوبر 1980 لمعارضته السياسية وبقي في السجن 18 عامًا في ظروف غير إنسانية، فلم يبرح العزل الانفرادي إلا قليلًا، مع إخضاعه للتعذيب من آن إلى آخر. أفرج عنه في عام 1998 من دون أن ينبذ مبادئه السياسية. وبُعيد تعديل الدستور الذي يجيز انتخاب ابن الأسد في حزيران/ يونيو 2000، احتج على عدم احترام الدستور في مقابلة مع صحيفة **لوموند**[55]، وبهذا كان هو الصوت الوحيد المعارض علنًا في سورية في ذلك الوقت. وبعد أيام قليلة من خطاب الأسد الأول، نشر الترك مقالة في ملحق صحيفة **النهار** سرعان ما اشتهرت، وكانت تحت عنوان «من غير الممكن أن تظل سورية مملكة الصمت»[56]؛ وكان ذلك قبل أن يصدر مقدسي رسالته المفتوحة للأسد بثلاثة أسابيع. أما موضوع مقالته فهو الخوف الذي سيطر على الحياة في البلاد: فالناس مذعورون من سلطة النظام المطلقة الفاسدة، ومن بعضهم بعضًا لغياب الثقة، وهي حال خلقتها أجهزة الأمن على مدار عقود من الوشاية والسعاية بين الناس. دعا الترك السوريين إلى أن يتذكروا أن تاريخهم لم يبدأ مع حكم الأسد ولن ينتهي بانتهائه، كما حضهم على استرجاع الماضي الأكثر ديمقراطية، وهي ديمقراطية عبر فيها حزب البعث نفسه عن إرادة حقيقية لمجموعة معينة من الناس، على عكس حزب الجماهير الذي أصبح لعبة في يد سلطة الأسد. وضرب مثلًا بالحزب الشيوعي السوفياتي الذي انهار في النهاية على الرغم من كثرة أتباعه من الناحية الرسمية، فلم تكن المشكلة في رأيه تتمثل في شخص بشار الأسد بل في آليات عمل السلطة التي جعلت منه رئيسًا، بتحويلها الجمهورية إلى نظام وراثي عائلي. واستذكر أن الجمهورية شيدت بأيدي

(55) «Je n'irai pas voter pour Bachar El Assad,» Propos recueillis par Gilles Paris, *Le Monde*, 28/6/2000.

(56) رياض الترك، «من غير الممكن أن تظل سورية مملكة الصمت»، **النهار** (ملحق)، 22/ 7/ 2000، في: https://bit.ly/3g9fv3z

السوريين الذين ناضلوا ضد الاستعمار والتدخل الأجنبي، وكانت بحاجة إلى أن تصان، خصوصًا أنها النظام الوحيد الذي يمكنه معالجة مشكلات البلاد، وعليه فإن أولى خطوات إعادة الديمقراطية الجمهورية هي رفع إصر الخوف والصمت بتعبئة سلمية لجميع قطاعات المجتمع. واستخلص الترك بأنه في ظل بشار الأسد رئيسًا فهو يتوقع أن يحكم بالعدل.

طور الترك المواضيع والأفكار نفسها بشأن الخوف والحاجة الملحة إلى تحول ديمقراطي في حديث له في آب/ أغسطس 2001 في منتدى الأتاسي[57]، كما حذر من تغير عنيف ونادى باستباقه باعتراف متبادل بين جميع الأطراف المعنية داخل النظام وخارجه. فقد كان النظام بحاجة إلى الاعتراف بأخطائه السابقة وبالظلم الذي أوقعه بالناس في الماضي، ومن ثم رد المظالم لأهلها، بحسب تعبيره. وقد أنهى حديثه بالقول إن الشعب السوري عانى كثيرًا وأنه يتوق للحرية والكرامة والأمن. وقد اعتقل بعد ذلك بشهر وحكم عليه بالسجن لمدة عام ونصف ثم حكم لاحقًا سنتين ونصف، ليفرج عنه بعد 15 شهرًا، وحين أُفرج عنه في كانون الأول/ ديسمبر 2002 أكد اعتقاده بالهدف الأساس وهو الانتقال بسورية من الاستبداد إلى الديمقراطية وعبر عن تفاؤله بدعم الشعب العلني للإفراج عنه وبقضية الحرية[58]. وباندلاع الثورة، اختفى عن الأنظار ونشط في دعم الثوار ومطالبهم بشأن الحرية والكرامة والأمن.

هل كانت تحركات المثقفين السوريين المنخرطين في ربيع دمشق ساذجة تعوزها اللباقة السياسية ومحكومٌ عليها بالفشل منذ البداية؟ هل كانت تحركات معزولة لنخبة منسلخة عن واقعها ومنعزلة عن الناس؟ هل كانت المخاطر التي ركبتها تلك النخبة حين جهرت بصوتها وتحركت وفقًا لأفكارها بشأن التعبئة المدنية تستحق العناء، بالنظر إلى الثمن المُتوقع؟ ومهما كانت طبيعة الإجابات

---

(57) رياض الترك، «مسار الديمقراطية وآفاقها في سوريا»، في: باروت وكيلاني (إعداد)، ص 499-513. للاطلاع على مقطع من كلمته، يُنظر التسجيل النادر على الرابط الآتي: https://bit.ly/2DR6vDr

(58) يُنظر رياض الترك، مقابلة أجراها معه محمد علي الأتاسي، في: **النهار** (ملحق)، 22/ 12/ 2002، في: https://bit.ly/3aw8ed6

على هذه التساؤلات، فإن الأحداث بما فيها اندلاع التظاهرات الضخمة في آذار/ مارس 2011 أثبتت أن الأفكار والتحركات والناس الذين انخرطوا في ربيع دمشق لم تكن بمعزلٍ عن مزاج البلاد العام؛ إذ لاح أنها تزامنت مع نذير كاسح بشأن تدهور الأمور سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وناقوس خطر يدق بضرورة الإسراع في معالجة التدهور عقلانيًا وعلنيًا، في ظل اليأس والذلة اللذين ما برحا يتناميان في قطاعات كبيرة من المجتمع. هذه الأفكار، وليس التحركات، كانت حاضرة في كتابات تسعينيات القرن العشرين التي جاء بها السيزيفيون. وللإجابة عن سؤال «أين المثقفون؟» الذي عادة ما يظهر في بداية حركات الاحتجاجات في أنحاء الوطن العربي، وخصوصًا في مصر وسورية، فعلى المرء أن يجيب بالإشارة إلى هذه الكتابات (وأحيانًا التحركات) التي أصدرها مفكرون نقديون عرب على مدار السنين الطويلة من عمر هذه الحركات. لا أحاجج هنا أن الكتابات والأفكار أدت إلى الحركات على نحو سببي، وإنما أشير إلى التشابه بين المخاوف والتوق والمساعي التي عبرت عنها كتابات السيزيفيين، وتحركات البروموثيين، ومطالب المحتجين السوريين، كما يمكن ملاحظة هذا التشابه بين المفكرين المصريين التفكيكيين الذين وصفتهم في الفصل الثاني والمتظاهرين المصريين. لقد أوضحوا جميعًا بطريقتهم الخاصة ظلمات المأزق قبل الثورة والإمكانات الأكثر إشراقًا التي تصوروها للمستقبل[59]. ولا ريب في أن الثورات العربية المعقدة وتحولاتها ستكون محلًا لدراسات وتحقيقات عديدة في المستقبل، بيد أن نقاشات التنوير يمكن تبين هويتها ومعالمها وبالتالي تحليلها. ولسوف أبين في الخاتمة أنها دعت جميعًا إلى شكل من أشكال فلسفة إنسانوية سياسية.

---

(59) للاستزادة بشأن تلك النقطة، يُنظر: Elizabeth Suzanne Kassab, «The Arab Quest for Freedom and Dignity: Have Arab Thinkers Been Part of It?,» *META* (2013), at: https://bit.ly/3h9nbUY

خاتمة

التنوير بوصفه فلسفة إنسانوية سياسية

إن الكتابات المصرية والسورية في نهايات القرن العشرين[1] بشأن التنوير واضحة جلية، فقد ناقشت ظلمة أزمانها التي انتشرت جراء تطورات أنظمة المرحلة التالية للاستقلال. وهذه الظلمة التي تناقشها هذه الكتابات محسوسة ملموسة: فمستقبل مؤلفيها ومستقبل مواطنيهم هلك بحكم دول عنيفة فاسدة. إنها ظلمة الأزمنة الراهنة المثقلة بمعضلات اجتماعية اقتصادية وسياسية وحرمان مُمنهج للناس من المشاركة في التعامل مع هذه المشاكل بصورة علنية وعقلانية. إنها أيضًا ظلمة ماضٍ يصح العودُ إليه حتى يتمكن المرء من اختيار موقعه ثقافيًا وسياسيًا بحثًا عن مستقبلات بديلة، وهو ماضٍ يكتنفه الضباب الآن بحكم إيديولوجية الدولة الكاسحة. إنه الخوف وعدم الثقة المفروضين بالقمع والعنف وظلمة سجون الدولة وزنازين التعذيب، وظلمة إفك الدولة وكلبيتها وانتهازيتها، وشعورها بالعجز والذلة وانعدام الأمن واليأس، وحرمانها الناس من الرعاية الصحية والتعليم الأساسين والحريات الرئيسة والحقوق المدنية، بل وحقوق الإنسان.

ما التنوير القاهري والتنوير الدمشقي اللذين أقوم بتحليلهما في هذا الكتاب إلا مساعٍ فكرية للتوصل إلى حل بشأن هذه الظلمة، وللاشتباك معها وتشخيصها

---

(1) «نهايات القرن العشرين» ترجمة للمصطلح الفرنسي fin-de-siècle، وتشير حرفيًا إلى نهاية القرن، لكنها تستخدم هنا في السياق للإشارة إلى القرن العشرين، وذلك هو رأي المؤلفة. (المترجم)

ومن ثم اقتراح الإصلاحات، حتى حين كان واضحًا لدى رواد التنوير استحالة تطبيق هذه الإصلاحات، كما هو حال سيزيفيي سورية. ويمثل كلٌّ من الفهم الدقيق لمآزق نهايات القرن العشرين في مصر وسورية، والبحث والنقاش بشأن التفسيرات الصائبة والأدوات المفاهيمية الملائمة لمواجهة هذه المآزق، أهدافًا مركزية في هذه الخطابات. كما يمثل إلقاء الضوء على طبيعة وأسباب الوضع الراهن ومن ثم إشعال بصيص أمل في مستقبل أفضل جوانب جوهرية في أعمال التنوير التي اضطلع بها المناقشون. وهنا كان استنكار خطاب الدولة المهين والمداجي بشأن التنوير، كما رأينا في الحالة المصرية، وفضح ومقاومة الامتهان المتعدد الأوجه للسلطة في كل من مصر وسورية أبرز المساعي التي قامت بها الكتابة النقدية التنويرية. استهدفَ أيضًا الأصولية الدينية والعنف الإسلاموي، وإن ظل التصور قائمًا أنهما إلى حد بعيد ظواهر سطحية لمعضلة أعمق؛ تتمثل في النظامين اللذين اختطفا الدولتين وقمعا تطور العملية الديمقراطية وسياسات المشاركة. وخلافًا لمزاعم النظامين أنهما يحاربان مخاطر المتطرفين الدينيين، فإنهما في الحقيقة ما برحا يتلاعبان بالإسلامويين لشرعنة سلطتيهما وتعزيزهما، في حين يقدمان نفسيهما تنويريين وداعمين للحداثة. وبهذا، غذيا أشكالًا متعددة من المذهبية والطائفية وراء قناع العلمانية والتحديث.

أما بالنسبة إلى التنويريين النقديين، فالمأزق في أصله سياسي ولا يمكن علاجه إلا باستعادة الحق في المشاركة السياسية التي لا يمكن إلا من خلالها، بحسب اعتقادهم، محاربة امتهان السلطة ووقف الضرر الذي أحدثه ذلك. فالضرر مُشاهدٌ في جميع مناحي الحياة، كما هو مشارٌ إليه في المصطلح المتكرر، وهو «الخراب الشامل»، لكن أهم من ذلك كله تدمير الإنسان. والتنوير بالمعنى العملي لاستخدام العقل وممارسة الحرية هو الإسهام في إعادة بناء الإنسان، والمساعدة في تحريره واستعادة كرامته ورفاهه. وعليه، أرى أن هذا التنوير يرقى إلى أن يكون فلسفة إنسانوية سياسية، أي نظرة تحتوي في مركزها الإنسان الذي هو أيضًا غايتها من خلال إعادة الحياة السياسية والديمقراطية.

لماذا وصلت مرحلة بعد الاستقلال إلى هذا المستوى من الإظلام؟ ماذا جرى

من خلل في بناء الدولة الأمة وفي تنميتها وتحريرها وتحديثها؟ لماذا أصبحت الحياة في هذه البلدان في قمة الوحشية وانعدام الأمان والقنوط؟ ولقد شرعت هذه الأسئلة في الظهور، يجهر بها المثقف، تبعه غير المثقف، بعد عقود من موجة الاستقلال في الوطن العربي. ولقد فاقمت هزيمة عام 1967 وتأسيس أنظمة عسكرية بعد منتصف القرن العشرين هذه التساؤلات الموجوعة. غير أن ما جاء من سنوات ساد فيها حكم الفرد (بأشكال مختلفة) دفعت بكثير من المجتمعات العربية إلى أوضاع ما برحت تتدهور اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا، حتى وصلت مستويات مرعبة في نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين، ما زاد هذه التساؤلات حدةً، ثم جاءت نقاشات التنوير تعبيرًا عن الحاجة الملحة لتسمية ومعالجة هذه المخاطر المنذرة والتفاعل معها.

ما هو نصيب الأفكار والأيديولوجيات والثقافة وما مدى مسؤولية هذه جمعيًا عن هذه الكارثة؟ كثرت القراءات الثقافوية لـ «مرحلة ما بعد السيادة» في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته وثمانينياته مُلقية باللوم على التراث والشخصية القومية والدين والتغريب العقليات وطرائق التفكير وتباين النظرات إلى العالم والهويات المعطوبة للمسار البائس لمرحلة بعد الاستقلال. ومع ذلك، أشار بعض التقارير مبكرًا، كما حاججت بقوة في كتابي السابق، إلى حرمان الناس من المشاركة ومصادرة الحياة السياسية. هذه هي القراءة السياسية لتلك المرحلة التي تتصدر المشهد في أجلى صورها في نقاشات التنوير التي جرت في نهايات القرن العشرين ومستهل القرن الحادي والعشرين.

من اللافت أن هذه القراءة السياسية استلزمت إعادة قراءة لتاريخ الأفكار التي سادت في هذه البلدان في أثناء الحكم العثماني، من خلال الانتدابين الفرنسي والبريطاني، وحتى الاستقلال؛ بعبارة أخرى، قراءة للنهضة. أما المنهج الخالي من النزعة الثقافوية (nonculturalist) فلم يكن المقصود منه إهمال أهمية الأفكار، لأن الأفكار كانت ضرورية لفهم مسار الأحداث وسبر أسبابها وآثارها، وللتوصل إلى مخرج من المأزق. والأرجح أن المقصود فهم لا اختزال فيه للأفكار يتصورها في سياقها التاريخي ويراها في تفاعلها مع الأوضاع المعيشة، بوصفها تعبيرات عن هذه الأوضاع وأدوات للتعامل معها.

ما كانت مركزية النهضة في النقاشات المصرية والسورية لتخطئها العين، بل إن أهمية النهضة، كما بينت ذلك أيضًا في كتابي السابق، بالنسبة إلى مرحلة ما بعد الاستقلال كانت بالفعل محل نقاش مستفيض منذ ستينيات القرن العشرين تتمثل في التساؤلات الآتية: ما كان فحوى النهضة؟ إلام وصلت؟ هل نجحت أم أخفقت، وما هي الأسباب؟ هل كانت مروقًا ناجمًا عن افتتان مُعتلٍ بالغرب أدى بدوره إلى انسلاخ عن الذات؟ هل كانت تجديدًا دينيًا؟ هل كانت نزعة علمنة؟ هل كانت أيديولوجية تحديث فُرضتْ على الشعب للاستحواذ عليه؟ هل ارتبطت أفكارها بسياسات عملية؟ هل انسجم الناس بتلك الأفكار، وبأي شكل؟ ما كانت نقاط ضعفها وما كانت نقاط قوتها؟ ما كان أثرها في زمنها وما هي آثارها، إن وجدت، في الزمن الراهن؟ طُرحت هذه الأسئلة على مدار عقود قبل أن تبدأ نقاشات التنوير، لكنها اكتسبت أهمية إضافية في تلك النقاشات. وإنما نجمت الأهمية عن الإدراك المتنامي بإخفاقات الاستقلال. هل عكست هذه الإخفاقات فشل النهضة، أي فشل أفكار الإصلاح والتقدم والتحديث والتنمية والتحرير؟ إن فحوى الفرضية السائدة بين معظم المثقفين العرب في النصف الثاني من القرن العشرين هي أن النهضة، على الأقل في بواعثها الأساسية، وجُهت حقًا نحو هذه المشروعات، سواء جرى انحراف هذه المشروعات في النهاية أم لا. لهذا، السؤال عن مصير هذه المشروعات كان سؤالًا عن طبيعة النهضة ومصيرها.

وفقًا لبعض المفكرين المصريين، استخدم النظام هذا التاريخ الفكري المبكر، المسمى النهضة، كي يقدم نفسه زورًا على أنه حامل قيم النهضة وأفكارها كوسيلة لتمييز نفسه من الإسلامويين المتعصبين الظلاميين. والمصريون، مثلهم مثل غيرهم كثر في البلدان العربية، وجدوا أمامهم هذين الخيارين للقيادة: النظام «المستنير المتسامح» أو المتطرفين الإسلامويين. عليه، استهجن النقاد المصريون هذا التمثيل المخادع وهذا السلب ونادوا بممارسة حقيقية لهذه القيم والأفكار وهي في أساسها أفكار وقيم العقل والحرية. فمن شأن هذه الممارسة أن تسفر عن فهم تنويري للظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية في الحاضر واعتناق هذه القيم اعتناقًا محسوسًا ومتسقًا. كما انتقد النقاد المصريون كيفية ممارسة هذه القيم والأفكار في أثناء النهضة، أي إنها كانت تسير في السلطة

المستبدة والنزعة النخبوية. أما بالنسبة إلى النقاد السوريين، فكانت المشكلة أن سورية فُصمتْ عن تراث النهضة بفعل النظام السياسي الذي حل في سبعينيات القرن العشرين. فقد وجدوا أن أقرانهم السوريين والعرب في جملتهم منسلخين عن ذلك التراث، وأنه حين كان يذكر كان يساء فهمه ويلام وكأنه المسؤول عن المأزق الراهن.

كان التحدي أمام النقاد السوريين هو تذكير الناس بأنه كان ثمة زمن قبل نظام الأسد، وتشجيعهم على الإيمان بإمكان ظهور زمن بعده أيضًا. كان يهمهم إظهار أنه كان هناك زمن منحت فيه أفكار التعددية هامشًا لحرية التعبير وجرت فيه نقاشات حرة. لم تصادر الأنظمة المستبدة الحياة السياسية وحسب، وإنما صادرت الحياة الثقافية ولا سيما في سورية، ما أدى إلى تصحر ثقافي وفكري إضافةً إلى التصحر السياسي، وكان من الضروري إعادة الصلة بتاريخ فكري وسياسي وجد قبل عصر الأسد، وهو تاريخ قدم رؤيا مختلفة عن الرؤيا التي طرحها واقع الأسد. فقد كان على عبارة «الأسد إلى الأبد» أن تُواجه باستدعاء التاريخ والأفكار والتراث الثقافي الذي من شأنه أن يلهم ويُمَكِّن. ومن هنا كانت النهضة بالنسبة لأولئك النقاد ثقافة عربية ديمقراطية واعدة يمكننا، أو ينبغي علينا، أن تكون سردية تُمكن الناس من التغيير. وفي حالة سعد الله ونوس وفيصل دراج، لم يكن هذا الاستذكار حنينًا مُستكينًا لعهد مثالي كما لم يكن حركة «عودة إلى النهضة» قوامها الأماني، وإنما كانت تسترجع سردية ثقافية وسياسية بديلة لتلك التي فرضها الأسديون. وقد كانت أيضًا، وعلى نحو أرحب، خيارًا بديلًا للخيار الذي طرحه كثيرٌ من الأنظمة العربية: «إما نحن وإما الإسلامويون!».

لماذا ارتبطت هذه السردية الثقافية السياسية البديلة بالنهضة التي كان طابعها التنوير؟ إن عددًا كبيرًا من المفكرين العرب استخدموا النهضة والتنوير بالتناوب، من دون تبرير أو تفسير واضح لهذا الخلط في التوصيف، وحذا حذوهم في ذلك دراسو الفكر العربي أيضًا[2]. حاول الباحث الفرنسي في العلوم السياسية

---

(2) يُنظر على سبيل المثال: Yoav Di-Capua, «Nahda: The Arab Project of Enlightenment,» in: Dwight F. Reynolds (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), pp. 54-74.

جان نويل فرييه (Jean-Noël Ferrié) أن يميز بين المصطلحين. ففي مقالة له بعنوان «إصلاحية، نهضة والظرفية: مبرر العدالة في نوبار باشا وخير الدين» (Réformisme, renaissance et contingence: La justification de la justice chez Nubar Pacha et Khayr al-Din)، حاجج فرييه بأن ليس كل إصلاح نهضوي أو مقترح إصلاح يمكن تعريفه على أنه إصلاح تنويري: فالأمر يعتمد على كيفية التبرير[3]. فإذا تم الدفاع عن الإصلاح على أساس مرجعية متسامية، مثل المرجعية الدينية، فلا يمكن أن يؤهله هذا لأن يكون إصلاح تنويري. فمن خصائص الطرائق التنويرية في التفكير، بحسب ما يكتب، أنها كانت تخاطب معايير توافقية قام على تأسيسها خطابيًا الجمهور، من دون شرعنة فوق بشرية. وحيث أمسى العقل المبدأ الجديد الذي حل محل الإله كمصدر للشرعنة، فقد فُهم في ضوء ملامح خطابية يمكن الجميع أن يعرفوها. وهكذا تم تبرير رفض الاستبداد والمطالبة بدولة عادلة غير متعسفة، ولم يكن ذلك خاصًا بالتنوير، إنما كان الإصلاح التنويري إصلاحًا طرح نظامًا جديدًا من دون شرعنة أو قبول بنظام فوق بشري سابق الوجود. وبهذه الخاصية المُميزة للتنوير، قارن فرييه بين مساعي اثنين من رواد التنوير في نهايات القرن التاسع عشر في تونس ومصر، وهما خير الدين التونسي (1820–1890) ونوبار باشا (1825–1899)، على التوالي. فقد ناضل كلٌ منهما أجل تحديث دولته والارتقاء بها، كما كتب كلٌ منهما عن تجاربه. كتب التونسي رسالة بالعربية[4]؛ وكتب باشا مذكراته بالفرنسية[5]. مما شاق فرييه طريقة كلٍ منهما في معالجة أفكاره وأعماله في كتابته، وقد لاحظ محقًا بأنه في حين كانَ التونسي يُعدُ مفكرًا

(3) Jean-Noël Ferrié, «Réformisme, renaissance et contingence: La Justification de la justice chez Nubar Pacha et Khayr al-Din,» in: Alain Roussillon (ed.), *Entre réforme sociale et mouvement national: Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)* (Le Caire: CEDEJ-Égypte/Soudan, 1995), pp. 181-191.

(4) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: مطبعة الدولة، 1867)، وترجم إلى: Khayr al-Dīn Tūnisī, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth Century Muslim Statesman*, a translation of the introd. to the surest path to knowledge concerning the condition of countries, Translation from the original arabic with introd. and notes by Leon Carl Brown (Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 1967).

وحرر مذكراته محمد صلاح مزالي وجان بينيون (Jean Pignon) تحت عنوان: Mohamed-Salah Mzali et Jean Pignon (eds.), *Kheredine: Homme d'état, documents historiques annotés, mémoires* (Tunis: Maison tunisienne de l'édition, 1971).

(5) Nubar Pacha, *Mémoires de Nubar Pacha* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1983).

وسياسيًا إصلاحيًا في السردية النهضوية الراسخة، لم يكن لباشا موقع مناظر في السردية. ومع ذلك، استحق باشا، وفقًا لفرييه، لقب الإصلاحي التنويري؛ رغم أنه لم يبرر إصلاحاته بنظرية ممنهجة، فقد ربطها بتجاربه، التي يمكن التعبير عنها ومشاركتها والإقرار بها من بني البشر. وقد أشار فرييه إلى تقرير باشا عن إصلاحه للعمل القسري حيث ذكر حوادث خاصة حدثت معه وأثرت فيه حتى قام على هذا الإصلاح. أما التونسي، بحسب ما يكتب فرييه، فقد ناضل وترافع من أجل دولة عصرية عادلة يحكمها القانون وتستعين بالأمر الإلهي الذي جاء به النبي. على أن حججه بشأن الإصلاح والعدالة قامت على آراء معتمدة في التراث الديني ومنسجمة مع الشريعة الإسلامية. ومثل هذا الفكر الإصلاحي، بحسب ما يرى فرييه، لا يمكن مساواته بالتنوير، ولهذا فإن النهضة يجب ألا يجري الجمع بينها وبين التنوير(6).

لئن كان علينا اتباع هذا التفريق، فإن السؤال يظل قائمًا حول ما إذا كان اللجوء إلى التبريرات الدينية ذا طابع استراتيجي أكثر منه دوغمائي. وبعبارة أخرى، هل استخدمت المرجعيات الدينية لتيسير قبول الإصلاحات المطروحة؟ ولئن كان ذلك كذلك، هل يمكن مثل هذا الوئام أن يعرض للخطر اتساق الإصلاحات محل النظر؟ تناول المؤرخ الإسرائيلي إسرائيل غيرشوني (Israel Gershoni) هذه المسألة في مقالة له بعنوان «نظرية الأزمة وأزمة النظرية: التاريخ الفكري في الدراسات الشرق أوسطية في القرن العشرين»، استعرض فيها سرديات الأزمة في التاريخ الفكري العربي الحديث، خصوصًا الفكر المصري الذي كتبه مؤرخون غربيون

---

(6) يلخص فرييه (Ferrié) فكرته على النحو الآتي: إن ما يميز الحركة الإصلاحية بشكل رئيسي في أعقاب ظهور حركة (Aufklärung) عن الإصلاحية التي ظهرت بعد النهضة هو أن الأولى تهدف إلى أن تقدم شيئًا جديدًا، في حين تود الثانية فحسب إعادة تأهيل ما هو قديم، فالحركة الأولى ترى في نفسها «تنوير» للعالم، والثانية ترى في نفسها نهضة: لا يمكننا بالطبع تخيل مصطلح أكثر عدوانية من ذلك، من خلال الخوض في التفاصيل (إن أمكننا قول ذلك)، فقد كشف توكفيل أن الثورة لم تكن في كثير من جوانبها إلا اتباعًا لإصلاحات «النظام القديم». وهذا ليس موضع خلاف بالنسبة لنا، ولا يكمن الخلاص في هذا الجانب، بل يكمن في التحرر من الإشارة إلى النظام باعتباره نظامًا إلهيًا مقدسًا، والذي استمر عبر التاريخ في خطابات التبرير لكل ما يقوم به النظام.

يُنظر: Ferrié, «Réformisme, renaissance et contingence».

مثل هاملتون أ. جب (Hamilton A. R. Gibb) وغوستاف إ. فون غرونباوم (Gustave E. von Grunebaum) وناداف سافران (Nadav Safran) وويلفرِد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith). رأى هؤلاء المؤرخون أن سير الحياة الفكرية لمفكرين حداثيين كمحمد حسين هيكل وطه حسين تراجعت من رؤاهم الحداثية التي تبنوها في عشرينيات القرن العشرين إلى رؤى أكثر تقليدية ومواقف ذات صبغة دينية في ثلاثينيات القرن وما تلاها. وقد استهجنوا هذا التراجع وعدوه أزمة في الفكر الحداثي المصري والعربي. وفحص غيرشوني محاولة تفكيك سردية الأزمة تلك على أيدي مؤرخين لاحقين مثل بيير كاكيا (Pierre Cachia) ومارسيل كولومب (Marcel Colombe) وألبرت حوراني وتشارلز د. سميث (Charles D. Smith) الذين لم يروا تراجعًا بل ميلًا إلى الارتباط بجمهور واسع لم تبرحه نظرة معينة إزاء التحديث والتغيير[7]. آلان روسيون صنف توجهات هؤلاء الحداثيين المصريين الأوائل المختلفة، التي بدت أحيانًا متناقضة، تحت ظاهرة الإصلاح المعقدة[8].

مهما تكن طبيعة النهضة، يلوح لنا أن وصف التنوير التصق بها على يد المشاركين في نقاشات التنوير التي جرت في نهايات القرن العشرين ومستهل القرن الحادي والعشرين بسبب إنتاجها الثقافي الحيوي وانخراط الأفكار في مشروعات التنمية الملموسة في ذلك الوقت. وركز التنوير في هذه النقاشات على إعادة بناء الإنسان وإعادة الصفة الإنسانية للعالم أكثر من تركيزه على التحرير من الأوهام (disenchantment). لم يكن التنوير في مفترق الطرق التاريخي ذلك بالدرجة الأولى حول استيعاب العالم ذهنيًا، كما لم يكن حول الأسس

---

(7) Israel Gershoni, «The Theory of Crisis and the Crisis in a Theory: Intellectual History in Twentieth-Century Middle Eastern Studies,» in: Israel Gershoni, Amy Singer & Y. Hakan Erdem (eds.), *Middle East Historiographies: Narrating the Twentieth Century* (Seattle: University of Washington Press, 2006), pp. 131-182.

(8) Roussillon (ed.), pp. 9-35.

في الدراسات الإسلامية الألمانية يجد المرء أزمة سرد شبيهة إزاء طه حسين بوصفه حداثيًا يتخلى على حد زعمهم عن العقلانية الأوروبية ويستسلم للإسلام الأيديولوجي. يُنظر: Tilman Nagel, «Abkehr von Europa: Der ägyptische Literat Taha Husain (1889-1973) und die Umformung des Islams in eine Ideologie,» *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, no. 143 (1993), pp. 383-398.

الميتافيزيقية التي يُبرر في ضوئها الإصلاح، إنما كان حول كيفية إمكان بناء حياة كريمة من جديد وكيفية الاعتراف بإنسانية البشر وكرامتهم وحقوقهم وحرياتهم التشديد على كل ذلك. لم يكن حول أن أكون مع أو ضد نظرة للعالم ميتافيزيقية أو دينية محددة أو طريقة حياة بعينها. ولقد كان من شأن هذه الأسئلة أن تطرح في لحظة ما، ولكن كان يجب أولًا إعادة إتاحة المجال لحرية التعبير وتبادل الأفكار. لقد انصبت نقاشات التنوير التي جرت في القاهرة ودمشق في نهايات القرن العشرين ومستهل القرن الحادي والعشرين على البحث عن بوصلة أخلاقية وثقافية تخرج العرب من تيههم. لقد كان المقصود منها الممارسة الحقيقية للعقل العمومي الحر، ليس بالمعنى الكانطي لكن بالمعنى المباشر للتعبير العمومي والنقاشات العقلانية في ما يتعلق بالشؤون التي تمس الإنسانية والبشر وكرامتهم وحيواتهم وأمانهم واستقامتهم. لقد كان التوق إلى رؤى وأفعال تؤكد قيمة الحياة والبحث عن ديمقراطية إنسانية مواضيع دائبة الحضور في الفكر العربي بعد عام 1967 كما بينت في كتابي السابق. وما نقاشات التنوير التي جرت في نهايات القرن العشرين ومستهل القرن الحادي والعشرين إلا تعبيرًا واضحًا وملحًا عن هذا التوق والبحث[9].

قليل من الباحثين الذين استخدموا لفظة «التنوير» كلف نفسه بإيضاح مقصوده من الكلمة حين أشاروا إلى النهضة، وحين وصفوا مشروعاتهم بأنها مشروعات نهضة. وبيّن ونوس هذا المعنى حين شرح كيف أنه رأى في عمل طه حسين مشروعَ تنويرٍ مُلهم، مؤكدًا خمس نقاط كما رأينا في الفصل الثالث: التفكير التاريخي، رفض التعصب، التشديد على النزعة الإنسانية العالمية ضد الأشكال الضيقة للخصوصية، ربط الأفكار بالأوضاع والمشروعات الاجتماعية والسياسية، والتزام الديمقراطية ورفض النزعة النخبوية. هذه هي المبادئ والبواعث التي رآها ونوس في النهضة، ونادى بها مع أقرانه التنويريين في زمانهم.

كان هذا التنوير في أصله سياسيًا وقد صيغ بلغة واضحة للتعبير عن

---

(9) يُنظر الخاتمة في: Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010).

المطالب الأساسية استجابة لتجارب واقعية، لهذا لم يكن مثاليًا ولا كليبًا، ولم تكن النقاشات «أكاديمية» على الرغم من أن كثيرًا من روادها، سواء في حالة التفكيكيين المصريين أم السيزيفيين والبروموثيويين السوريين، كانوا أكاديميين. لهذا، لم تكن خطاباتهم نقاشات معرفية معمقة بشأن موضوع أكاديمي، بل كانت استجابات لتجارب معيشة في ذلك الوقت.

أكثر من ذلك، لم يكن القصد منها تحقيق أغراض تعليمية، أي لم تهدف إلى «تنوير» الجماهير، بل الواضح أن منشئي تلك الخطابات لم يتحدثوا بسلطة طليعة تدعي المعرفة أكثر من غيرها، بل إنهم نظروا إلى أنفسهم على أنهم في الأساس ضحايا مثل أي شخص آخر. وتوجهوا بخطابهم إلى أصحاب السلطة، خصوصًا حكام بلدانهم، كما تشكلَ حلفاؤهم من أبناء بلدانهم وبناتها، ممن رأوا أن مشاركتهم ضرورية لتبيين مطالبهم. ولا أعتقد أنه كان واضحًا للمناقشين في مستهل القرن الحادي والعشرين إلى أي مدًى كانوا على اتساق مع مجتمعاتهم، لكن الثورات التي اندلعت بعد عقد أظهرت أنهم كانوا على اتساق بلا ريب. وفي عام 2011، كانت المطالب التي أُعلنتْ في شوارع مصر وسورية هي نفسها التي أعلنت في نقاشات التنوير قبل الثورة: الكرامة الإنسانية والحرية والعدالة الاجتماعية والمساءلة والمشاركة السياسية.

أظهرت نقاشات التنوير والمطالب الثورية بأن أي مطلب سياسي بالمشاركة والتحرر كان قد بدأ بالفعل بالتشكل في عقول الناس، سواء أكانوا مثقفين أم لا، قبل اندلاع الثورات بسنوات طويلة. وإذ كان الباحث الفلسطيني الأميركي في علوم الاجتماع، محمد بامية، يتابع المراحل الأولى من الثورات، كتب: «حين لا يتغلب المرء على قصوره الذاتي فحسب، وإنما قبل ذلك يتغلب على القصور الذي فرضته الدولة، فإنه يثبت أن التغلب على عدم النضج الذي تفرضه الذات على نفسها بدأ بالفعل، وعلى نحو غير ملحوظ أو مسموع (inaudibly) وقبل أن تحدث أي ثورة بوقت طويل»[10]. انفجر التوق الممتد عقودًا طويلة إلى الحرية

---

(10) Mohammed A. Bamyeh, «Anarchist Method, Liberal Intention, Authoritarian Lesson: The Arab Spring Between Three Enlightenments,» *Constellations*, vol. 20, no. 2 (2013), pp. 188-202.

في شوارع القاهرة ودمشق، وغيرها من المدن الكثيرة في العالم العربي، في تظاهرات جماهيرية مذهلة. وسحقت الأنظمة هذه التظاهرات، فحول القمع مصر إلى «مملكة صمت» أخرى، وحول العنف الجامح سورية إلى حقول قتل ومقابر جماعية وخرائب. بعد ذلك كله، أما زال بالإمكان اليوم تكرار ما أكده ونوس في عام 1996: «إننا محكومون بالأمل، وما يحدث اليوم لا يمكن أن يكون نهاية التاريخ»[11]. إن القفزة الإيمانية[12] التي دعا إليها في حينه أصبحت ممارستها أصعب كثيرًا اليوم، وبصيص الأمل الذي ناضل من أجل الحفاظ عليه أصبح أكثر ضآلةً من ذي قبل. لقد أصبح النضال من أجل التنوير نضالًا شاقًا أكثر من أي وقت مضى.

(11) سعد الله ونوس، «الجوع إلى الحوار»، في: سعد الله ونوس، **الأعمال الكاملة**، 3 ج (بيروت: دار الآداب، 2004)، ج 1، ص 39-44.

(12) القفزة الإيمانية (Leap of Faith) عبارة تنسب إلى الفيلسوف الدانماركي سورين كيركغارد (Søren Kierkegaard) صاحب فلسفة الوجودية المؤمنة. ويقصد بالقفزة الإيمانية الإيمان بالشيء والقيام به خارج نطاق المعقول. (المترجم)

المراجع

1 - العربية

أبو دهن، علي. **عائد من جهنم: ذكريات من تدمر وأخوته**. بيروت: دار الجديد، 2012.

أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب والتأويل**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

______. **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

______. **نقد الخطاب الديني**. القاهرة: دار سينا للنشر، 1992.

______. **نقد الخطاب الديني**. ط 2. القاهرة: دار سينا للنشر، 1994.

أبو فخر، صقر. **حوار مع صادق جلال العظم**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

الياس مرقص: حوارات غير منشورة. أجراها طلال نعمة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**. القاهرة: الحياة اليوم للكتاب، 2012.

باروت، محمد جمال. **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، حلقة حلب: دراسة ومختارات**. دمشق: وزارة الثقافة، 1994.

______. «مثقفون ديمقراطيون يعيدون استكشاف طه حسين». **قضايا وشهادات**. المجلد 3 (شتاء 1991)، ص 404-412.

______ وشمس الدين كيلاني (إعداد). **سورية بين عهدين: قضايا المرحلة الانتقالية: بيانات ووثائق، حوارات وسجالات، مقالات**. عمان: دار سندباد للنشر، 2003.

برقاوي، أحمد. «ما التنوير؟». **الطريق**. العدد 3 (أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 1996)، ص 4-11.

______. **مقدمة في التنوير (العلمانية - الدولة - الحرية)**. ط 2. دمشق: دار معد، 1998.

______ وعدنان مسلم (تحرير). **العقلانية - العلمانية - الشرق أوسطية: أبحاث الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية في الفترة من 22-29 نيسان لعام 1995**. دمشق: جامعة دمشق، 1995.

بشارة، عزمي. **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

البشري، طارق. **الحوار الإسلامي العلماني**. القاهرة: دار الشروق، 1996؛ 2005.

بلقزيز، عبد الإله. «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر العربي المعاصر»، في: عبد الإله بلقزيز (تحرير)، **المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010).

بيرقدار، فرج. **الخروج من الكهف: يوميات السجن والحرية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013.

______. **خيانات اللغة والصمت: تغريبتي في سجن المخابرات السورية**. بيروت: دار الجديد، 2011.

التواتي، مصطفى بن أحمد وصادق جلال العظم. **أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة**. تونس: العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، 1991.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تونس: مطبعة الدولة، 1867.

تيزيني، طيب. **بيان في النهضة والتنوير العربي**. بيروت: دار الفارابي، 2005.

______. **من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**. دمشق: دار ابن خلدون للنشر والتوزيع، 1976.

______. **من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني**. دمشق: دار جفرا للدراسات والنشر، 2001.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة، 1986.

الجباعي، جاد الكريم. «ياسين الحافظ معاصرًا: سيرة ذاتية فكرية سياسية». **دراسات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، كانون الأول/ ديسمبر 2014، في: https://bit.ly/2E084Pn

الجباعي، غسان. **أصابع الموز: قصص صغيرة**. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1994.

جران، بيتر. **الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر 1760– 1840**. ترجمة رءوف عباس. القاهرة: دار الفكر، 1993.

الحاج صالح، ياسين. **بالخلاص يا شباب! 16 عامًا في السجون السورية**. بيروت: دار الساقي، 2012.

الحافظ، ياسين. **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

حسن، روزا ياسين. **نيغاتيف: من ذاكرة المعتقلات السياسيّات**. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2008.

حسين، طه. **الأيام**. القاهرة: مركز الأهرام، 1992.

______. **في الشعر الجاهلي**. القاهرة: دار النهار للنشر والتوزيع، 1926؛ 1996.

______. **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: دار المعارف، 1938.

حسين، لؤي. **الاختيار الديمقراطي في سوريا**. دمشق: بترا للطباعة والنشر، 2003.

______. **حوارات في الوطنية السورية**. دمشق: بترا للطباعة والنشر؛ بيروت: دار الفرات، 2003.

______. **الفقد: حكايات من ذاكرة متخيلة لسجين حقيقي**. دمشق: بترا للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.

حوار العمر: أحاديث مع الياس مرقص. أجراها وحررها جاد الكريم الجباعي. دمشق: دار حوران للطباعة والنشر، 1999.

خليفة، خالد. **لا سكاكين في مطبخ هذه المدينة**. القاهرة: دار العين، 2013.

______. **مديح الكراهية**. بيروت: دار أميسا، 2006.

خليفة، مصطفى. **القوقعة: يوميات متلصص**. بيروت: دار الآداب، 2008.

خوري، رئيف. **الأدب المسؤول**. بيروت: دار الآداب، 1968؛ 1989.

______ (محرر). **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**. بيروت: دار المكشف، 1943.

الدباغ، هبه. **خمس دقائق وحسب: تسع سنوات في سجون سورية**. [د. م.: د. ن.]، 1995.

دراج، فيصل. **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية**. بيروت: دار الآداب، 1996.

______. **الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأودنيس**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2005.

______. «دفاعًا عن الفكر التنويري العربي: فكر التنوير بين النقد والتزوير». **الآداب**. المجلد 45، العددان 11-12 (أيلول/ سبتمبر-تشرين الأول/ أكتوبر 1997)، ص 2-7.

______. **الذاكرة القومية في الرواية العربية: من زمن النهضة إلى زمن السقوط**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

______. **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010.

______. **رواية التقدم واغتراب المستقبل: تحولات الرؤية في الرواية العربية**. بيروت: دار الآداب، 2010.

______. «الشيخ التقليدي والمثقف الحديث». **قضايا وشهادات**. المجلد 1 (شتاء 1990)، ص 25-66.

______. «في معنى التنوير»، في: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 93-117.

______. «الكوني والعالمي والثقافة الوطنية». **قضايا وشهادات**. المجلد 5 (ربيع 1992)، ص 7-28.

______. «المثقفون وسوق الأفكار». **الآداب**. المجلد 45، العددان 1-2 (كانون الثاني/ يناير-شباط/ فبراير 1997)، ص 2-7.

______. «مصير المثقف بين النقد والهجاء». **الآداب**. المجلد 46، العددان 7-8 (تموز/ يوليو-آب/ أغسطس 1998)، ص 63-70.

زيادة، رضوان (إعداد). **ربيع دمشق: قضايا - اتجاهات - نهايات**. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2007.

______ (محرر). **من أجل مجتمع مدني في سورية: حوارات «منتدى الحوار الوطني»**. باريس: اللجنة العربية لحقوق الإنسان؛ أوراب للنشر، 2004.

السراج، البراء. **من تدمر إلى هارفارد: رحلة سجين عديم الرأي**. [د. م.]: أمازون، [د. ت.]. في: https://bit.ly/3iM4abB

سورا، ميشيل. **سورية الدولة المتوحشة**. ترجمة أمل سارة ومارك بيالو، تقديم برهان غليون وجيل كيبل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

سيريس، نهاد. **الصمت والصخب**. بيروت: دار الآداب، 2004.

شحيد، جمال وهايدي توليه (إشراف). **الرواية السورية المعاصرة: الجذور الثقافية والتقنيات الروائية الجديدة، أعمال الندوة المنعقدة في 26 و27 أيار 2000**. دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2001.

______ وإيف غونزالز-كيجانو. **القصة في سوريا: أصالتها وتقنياتها السردية**. دمشق: المعهد الفرنسي الأدنى، 2004.

الشريف، ماهر. **رهانات النهضة في الفكر العربي**. دمشق: دار المدى، 2000.

______. «مساهمة في الجدل الراهن حول التنوير/ سلامة موسى نموذجًا». **الطارق**. العدد 5 (أيلول/ سبتمبر 1994)، ص 166-177.

شعبو، راتب. **ماذا وراء هذه الجدران**. بيروت: دار الآداب، 2015.

شكري، غالي. **ديكتاتورية التخلف العربي: مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة**. بيروت: دار الطليعة، 1986.

______. **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي**. ط 4. بيروت: منشورات دار الأفق الجديد، 1983.

الشيال، جمال الدين. **التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1958.

صالح، هاشم. **مخاضات الحداثة التنويرية: القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008.

______. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر؛ رابطة العقلانيين العرب، 2005.

______. **معارك التنويريين الأصوليين في أوروبا**. بيروت: دار الساقي؛ رابطة العقلانيين العرب، 2010.

صموئيل، إبراهيم. **رائحة الخطو الثقيل**. دمشق: دار الجندي، 1988.

______. **المنزل ذو المدخل الواطئ**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002.

______. **النحنحات**. دمشق: دار الجندي، 1990.

«صنع الله إبراهيم: المقاومة بالقلم». مقابلة بواسطة شريف الشافعي. **الجديد**. العدد 42 (تموز/ يوليو 2018).

ضبع، محمود. **طه حسين... لغو الصيف وجد الشتاء**. القاهرة: دار الهلال، 2014.

طاهر، بهاء. **أبناء رفاعة: الثقافة والحرية**. القاهرة: دار الشروق، 1993؛ 2009.

الطماوي، أحمد حسين. **الهلال: مائة عام من التحديث والتنوير، 1892-1992**. القاهرة: مؤسسات دار الهلال، 1992.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: مكتبة مصر، 1925.

عبد الرحمن، حسيبة. **الشرنقة**. [د. م.: د. ن.]، 1999.

عبد اللطيف، كمال. **سلامة موسى وإشكالية النهضة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1982.

عدوان، ممدوح. **حيونة الإنسان**. ط 2. دمشق: دار قدمس، 2004.

______. **دفاعًا عن الجنون: مقدمات**. بيروت: دار النديم، 1985.

______. **الغول: جمال باشا السفاح**. دمشق: اتحاد الكتاب العرب في سورية، 1996.

العراقي، عاطف. **ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1993.

______. **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر**. القاهرة: دار قباء، 1998.

______. **الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل: رؤية عقلية نقدية**. ط 6. القاهرة: دار الراشد، 1998؛ 2009.

______. **الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية: أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري**. ط 2. القاهرة: دار الراشد، 2000؛ 2005.

عصفور، جابر. **أنوار العقل**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1996.

______. **التنوير يواجه الإظلام**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

______. **دفاعًا عن التنوير**. ط 2. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1993.

______. **ضد التعصب**. القاهرة: مكتبة الأسرة، 2000.

______. **محنة التنوير**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

______. **نقد ثقافة التخلف**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،2009.

______. **هوامش على دفتر التنوير**. كويت: دار سعاد الصباح، 1994.

عطيه، أحمد عبد الحليم. «كانط والتنوير في الفكر العربي»، في: **التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي: وقائع المؤتمر المكرس لذكرى هشام شرابي** (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، 2007).

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

عمارة، محمد. **الإسلام بين التنوير والتزوير**. القاهرة: دار الشروق، 1995.

______. **سلامة موسى: اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية؟**. القاهرة: دار الوفاء، 1995.

______. **طه حسين من الانبهار بالغرب إلى الانتصار للإسلام**. القاهرة: مجلة الأزهر، 2014.

العوا، محمد سليم. «تعقيب»، في: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

عيد، عبد الرزاق. **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري**. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.

______. **يسألونك عن المجتمع المدني: ربيع دمشق الموؤد [الموؤود]**. القاهرة: مركز الإنماء الحضاري؛ بيروت: دار الفارابي، 2004.

______. «مدخل لقراءة التعددية في سوريا»، في: **حقوق الإنسان والديمقراطية في سوريا** (باريس: مكتب منشورات الاتحاد الأوروبي؛ المجلس العربي لحقوق الانسان؛ المفوضية الأوروبية، 2011).

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**. بيروت: دار التنوير، 1985.

______. **بيان من أجل الديمقراطية**. القاهرة: دار ابن رشد، 1978.

______. **بيان من أجل الديمقراطية**. ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

______. **عطب الذات - وقائع ثورة لم تكتمل، سورية 2011-2012**. بيروت: الشبكة العربية للنشر والأبحاث، 2019.

______. **مجتمع النخبة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986.

______. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

قضايا وشهادات.

المجلد 1: **العقلانية والديمقراطية والحداثة** (ربيع 1990).

المجلد 2: **النهضة والتحديث في الماضي والحاضر** (صيف 1991).

المجلد 3: **القومية وثقافة الاختلاف وحداثة الآخرين** (شتاء 1991).

المجلد 4: **التبعية والتراث** (خريف 1991).

المجلد 5: **العقل والأمة والعالمية** (ربيع 1992).

المجلد 6: **الأدب والواقع والتاريخ** (شتاء 1992).

كرابيت، آرام. **الرحيل إلى المجهول**. الإسكندرية: دار جدار، 2009.

الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. القاهرة: [د. ن.]، 1902.

______. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

كيلو، ميشيل. «مثقف التغيير». **الدوحة**. العدد 56 (آذار/ مارس 2013).

لبيب، عبد العزيز. «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي التلقي العربي للفكر التنويري الغربي: فرح أنطون نموذجًا»، في: عبد الإله بلقزيز (تحرير)، **المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010).

مبروك، محمد إبراهيم. **مواجهة المواجهة: المناقشة الإسلامية للأفكار العلمانية وكتب الموجهة**. القاهرة: دار الثابت للنشر والتوزيع، 1995.

المحسن، فاطمة. **تمثلات الحداثة في ثقافة العراق**. بغداد: منشورات الجمل، 2015.

______. **تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث**. بيروت: دار الجمل، 2010.

مرقص، الياس. **العقلانية والتقدم**. مع مقدمة كتبها له كمال عبد اللطيف. الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، 1992.

______. **نقد العقلانية العربية**. دمشق: دار الحصاد، 1997.

مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. 4 ج. ط 2. بيروت: دار الفارابي، 2008.

______. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، 1978.

موسى، سلامة. **اليوم والغد**. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1928.

هيكل، محمد حسنين (تحرير). **أزمة المثقفين**. القاهرة: دار الأدباء للطباعة والنشر، 1961.

ونوس، سعد الله. **الأعمال الكاملة**. 3 ج. بيروت: دار الآداب، 2004.

______. «بين الحداثة والتحديث». **قضايا وشهادات**. المجلد 2 (صيف 1990)، ص 5-23.

______. «الثقافة الوطنية والوعي التاريخي». **قضايا وشهادات**. المجلد 4 (خريف 1991)، ص 5-39.

______. «حوار مع أنطون مقدسي حول الحداثة والتحديث». **قضايا وشهادات**. المجلد 3 (شتاء 1991)، ص 5-22.

وهبة، مراد. **الأصولية والعلمانية**. القاهرة: دار الثقافة، 1995.

______. **رباعية الديمقراطية**. القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2011.

______. **مدخل إلى التنوير**. القاهرة: دار العالم الثالث، 1994.

______. **مسار فكر: سيرة ذاتية**. ج 1. القاهرة: الحياة العامة للكتاب، 2011.

______. **ملاك الحقيقة المطلقة**. القاهرة: مكتبة الأسرة، 1999.

______ (محرر). **حوار حول ابن رشد**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1995.

يونس، شريف. **البحث عن خلاص: أزمة الدولة والإسلام والحداثة في مصر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014.

______. **الزحف المقدس: مظاهرات التنحي وتشكل عبادة ناصر**. القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2005.

______. **الزحف المقدس: مظاهرات التنحي وتشكل عبادة ناصر**. القاهرة: دار التنوير، 2012.

______. **سؤال الهوية: الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة**. القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 1999.

______. **سيد قطب والأصولية الإسلامية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014.

______. **مسارات الثورة: رؤية تحليلية ديمقراطية**. القاهرة: دار العيون، 2012.

______. **نداء الشعب: تاريخ نقدي للإيديولوجيا الناصرية**. القاهرة: دار الشروق، 2012.

2– الأجنبية

Abaza, Mona. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. New York: Routledge Curzon, 2002.

_______. «Social Sciences in Egypt: The Swinging Pendulum Between Commodification and Criminalization,» in: Michael Burawoy, Mau-Kuei Chang & Michelle Fei-yu Hsieh (eds.), *Facing an Unequal World: Challenges for a Global Sociology, vol. 1: Introduction: Latin America and Africa* (Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica, Council of the National Association of the International Sociological Association, 2010).

_______. «Tanwir and Islamization: Rethinking the Struggle Over Intellectual Inclusion in Egypt,» in: Enid Hill (ed.), *Discourses in Contemporary Egypt: Politics and Social Issues* (Cairo: American University of Cairo Press, 2000).

_______. «Trafficking with Tanwir (Enlightenment).» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. vol. 30, no. 1 (2010), pp. 32-46.

_______. *Twentieth Century Egyptian Art: The Private Collection of Sherwet Shafei.* Cairo: American University in Cairo Press, 2011.

Abdel Malek, Anouar. «La 'Crise des intellectuels',» dans: *Égypte: Société militaire* (Paris: Éditions du Seuil, 1962), pp. 191-218.

_______. *Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left and Social Change Under Nasser.* Translated by Charles Lam Markmann. New York: Vintage, 1968.

Abu-'Uksa, Wael. *Freedom in the Arab World: Concepts and Ideologies in Arabic Thought in the Nineteenth-Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Al-Ahnaf, Mustapha. «L'Affaire Haydar Haydar.» *Égypte/Monde arabe* (Deuxième série), no. 3: *La Censure ou comment la contourner* (2000), pp. 167-202.

_______. «Débats intellectuels et intellectuels en dèbat,» dans: Vincent Battesti & François Ireton (eds.), *L'Égypte au présent: Inventaire d'une société avant révolution* (Paris: Actes Sud, 2011).

Alleaume, Ghislaine. «Agenda: Les Manifestations commémoratives: Colloques, expositions, actualité éditoriale.» *Égypte/Monde arabe* (Special issue). no. 1: *L'Expédition de Bonaparte vue d'Égypte* (1999), pp. 213-219.

_______. «De la renaissance aux Lumières: Autour de quelques productions historiques récentes: L'Égypte en débats.» *Égypte/Monde arabe*. no. 20 (1994), pp. 67-90.

_______. «Des incertitudes de la mémoire aux exigences de l'histoire.» *Égypte/Monde arabe* (Special issue). no. 1: *L'Expédition de Bonaparte vue d'Égypte* (1999), pp. 7-12.

«Arabic Literature, Criticism and Intellectual Thought from the Nahdah to the Present.» *Journal of Arabic Literature*. vol. 43, nos. 2-3 (2012).

El-Ariss, Tarek (ed.). *The Arab Renaissance: A Bilingual Anthology of the Nahda*. New York: Modern Language Association of America, 2018.

Atassi, Mohammad Ali. «The Other Prison.» *Al-Jadid*. vol. 10, no. 49 (2004).

Ayubi, Nazih N. *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: Tauris, 1996.

Al-Azm, Sadik J. «An Interview with Sadik al-Azm.» *Arab Studies Quarterly*. vol. 19, no. 3 (1997), pp. 113-126.

_______. *Collected Essays*. 3 vols. Berlin: Gerlach Verlag, 2014.

Vol. 1: *On Fundamentalism*;

Vol. 2*: Islam: Submission and Disobedience*.

Vol. 3: *Is Islam Secularizable? Challenging Political and Religious Taboos*.

_______. *Critique of Religious Thought*. Berlin: Gerlach Verlag, 2014.

Baldissera, Eros. «The Founding Congress of the League of Arab Writers (Damascus 1954) According to the Periodical «Al-taqafa al-wataniyya».» *Quaderni di Studi Arabi*. vol. 18: *Literary Innovation in Modern Arabic Literature, Schools and Journals* (2000), pp. 121-140.

Bamyeh, Mohammed A. «Anarchist Method, Liberal Intention, Authoritarian Lesson: The Arab Spring Between Three Enlightenments.» *Constellations*. vol. 20, no. 2 (2013), pp. 188-202.

Bandak, Andreas. «Reckoning with the Inevitable: Death and Dying among Syrian Christians during the Uprising.» *Ethnos*. vol. 80, no. 5 (2015), pp. 671-691.

_______. «States of Exception: Effects and Affects of Authoritarianism Among Christian Arabs in Damascus,» in: Jens Dahl & Esther Fihl (eds.), *A Comparative Ethnography of Alternative Spaces* (New York: Palgrave, 2013), pp. 197-218.

Bashkin, Orit. *The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Batatu, Hanna. «Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling, Military Group and the Causes of Its Dominance.» *Middle East Journal*. vol. 35, no. 3 (1981), pp. 331-344.

_______. «Syria's Muslim Brethren.» *Middle East Report*. no. 110 (November-December 1982), pp. 12-20.

Bauman, Zygmunt. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Oxford: Polity, 1987.

Beiser, Frederick C. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought,* 1790-1800. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

_______. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987; 1993.

Boëx, Cécile. «La Création cinématographique en Syrie à la lumière du mouvement de révolte: Nouvelles pratiques, nouveaux récits.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. no. 134 (2013), pp. 145-156.

_______. «The End of the State Monopoly over Culture: Toward the Commodification of Cultural and Artistic Production.» *Middle East Critique*. vol. 20, no. 2: *Syria under Bashar al-Asad* (Summer 2011), pp. 139-155.

_______. «Être cinéaste syrien: Expériences et trajectoires de la création sous contrainte,» dans: Frank Mermier & Nicolas Puig (eds.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient* (Beirut: Institut Français du Proche Orient (IFPO), 2007).

_______. «Taḥyâ as-sînamâ ! Produire du sens: Les Enjeux politiques de l'expression dans l'espace public.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. nos. 115-116 (December 2006), pp. 231-248.

Centre d'Études françaises, *Actes du colloque «la réception de Voltaire et Rousseau en Égypte»*. Cairo: Centre d'études françaises, 1990.

Cherkaoui, Mohammed D. *What Is Enlightenment? Continuity or Rupture in the Wake of the Arab Uprisings*. Lanham: Lexington Books, 2016.

Colla, Elliott. «'Non, non! Si, si!': Commemorating the French Occupation of Egypt (1798-1801).» *MLN*. vol. 118, no. 4 (2003), pp. 1043-1069.

Confluences Méditerranée (Special issue). no. 44: *Un printemps syrien* (Winter Introduction: 2002-2003).

Cooke, Miriam. «The Cell Story: Syrian Prison Stories After Hafiz Asad.» *Middle East Critique*. vol. 20, no. 2 (Summer 2011), pp. 169-187.

_______. *Dancing in Damascus: Creativity, Resilience, and the Syrian Revolution*. London: Routledge, 2016.

_______. *Dissident Syria: Making Oppositional Arts Official*. Durham: Duke University Press, 2007.

_______. «Ghassan al-Jaba'i: Prison Literature in Syria after 1980.» *World Literature Today*. vol. 75, no. 2 (Spring 2001), pp. 237-245.

Dabbagh, Heba. *Just Five Minutes: Nine Years in the Prisons of Syria*. Translated by Bayan Khatib. Ottawa: Library and Archives of Canada, 2007.

Dakhli, Leyla. *Une génération d'intellectuels arabes: Syrie et Liban (1908-1940)*. Paris: Éditions Karthala, 2009.

_______. *La Nahda (Notice pour le dictionnaire de l'Humanisme arabe)*. [s. l.: s. n.], 2012. at: https://bit.ly/3kZEfiL

Dallal, Ahmad S. *Islam Without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.

Della Ratta, Donatella. *Shooting a Revolution: Visual Media and Warfare in Syria Digital Barricades: Interventions in Digital Culture and Politics*. London: Pluto, 2018.

Di-Capua, Yoav. «Homeward Bound: Husayn Muruwwah's Integrative Quest for Authenticity.» *Journal of Arabic Literature*. vol. 44, no. 1 (2013), pp. 21-52.

_______. «Nahda: The Arab Project of Enlightenment,» in: Dwight F. Reynolds (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), pp. 54-74.

_______. *No Exit: Arab Existentialism, Jean-Paul Sartre, and Decolonization*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

Donohue, John J. and John L. Esposito (eds.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1982.

Dudoignon, Stephane A., Komastu Hisao & Kosugi Yasushi (eds.). *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. New York: Routledge, 2006.

Elshakry, Marwa. *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Enan, Laïla. «'Si tu le sais, alors c'est une catastrophe....' la commémoration: Pourquoi, pour qui?.» *Égypte/Monde arabe* (Special issue). no. 1: *L'Expédition de Bonaparte vue d'Égypte* (1999), pp. 13-24.

Fahmy, Dalia F. & Daanish Faruqi (eds.). *Egypt and the Contradictions of Liberalism: Illiberal Intelligentsia and the Future of Egyptian Democracy*. London: Oneworld, 2017.

Fahmy, Khaled. «Dissecting the Modern Egyptian State.» *International Journal of Middle East Studies*. vol. 47 (2015), pp. 559-562.

Firat, Alexa. «Cultural Battles on the Literary Field: From the Syrian Writers' Collective to the Last Days of Socialist Realism in Syria.» *Middle Eastern Literatures*. vol. 18, no. 2 (2015), pp. 153-176.

Frangie, Samer. «Historicism, Socialism and Liberalism After the Defeat: On the Political Thought of Yasin al-Hafiz.» *Modern Intellectual History*. vol. 12, no. 2 (2015), pp. 325-352.

George, Alan. *Syria: Neither Bread nor Freedom*. London: Zed Books, 2003.

Gershoni, Israel. «The Theory of Crisis and the Crisis in a Theory: Intellectual History in Twentieth-Century Middle Eastern Studies,» in: Israel Gershoni, Amy Singer & Y. Hakan Erdem (eds.), *Middle East Historiographies: Narrating the Twentieth Century* (Seattle: University of Washington Press, 2006

Gonzalez-Quijano, Yves. *Les Gens du livre: Édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*. Paris: Éditions CNRS, 1998; 2002.

_______. «La Renaissance arabe au XIXe siècle: Médiums, médiations, médiateurs,» dans: Boutros Hallaq & Heidi Toelle (eds.), *Histoire de la littérature arabe modern, vol. 1, 1800-1945* (Paris: Sindbad Actes Sud, 2007).

Gran, Peter. *The Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*. Austin: Texas University Press, 1979.

_______. «Une Renaissance récusée: L'Égypte à la fin du XVIIIe siècle.» Interview by Ramadan al-Khuli & Abd al-Raziq Isa. *Égypte/Monde arabe*. no. 1 (1999), pp. 55-70.

Haarman, Ulrich. «'Ein Missgriff des Geschicks': Muslimische und westliche Standpunkte zur Geschichte der islamischen Welt im 18. Jahrhundert,» in: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen & Ernst Schulin (eds.), *Geschichtsdiskurs, vol. 2: Anfänge modernen historischen Denkens* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 1994), pp. 184-201.

Haddad, Bassam. «Enduring Legacies: The Politics of Private Sector Development in Syria,» in: Fred H. Lawson (ed.), *Demystifying Syria* (London: Saqi; London Middle East Institute, SOAS, 2009), pp. 29-55.

Haddad, Lutfi (ed.). *Riad al-Turk: Mandela Suryia*. Newburgh, IN: Jozoor Cultural Foundation, 2005.

Haddad, Mahmoud. «Arab Religious Nationalism in the Era of Colonialism: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate.» *Journal of the American Oriental Society*. vol. 117, no. 2 (1997), pp. 253-277.

Hagen, Gottfried & Tilman Seidensticker. «Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung: Kritik einer historiographischen Kritik.» *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. vol. 148 (1998), pp. 83-110.

Hamzah, Dyala (ed.). *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood*. Abingdon, UK: Routledge, 2013.

Hanssen, Jens & Max Weiss (eds.), *Arabic Thought Against the Authoritarian Age: Towards an Intellectual History of the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

_______ (eds.). *Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Heydemann, Steven. «Tracking the «Arab Spring»: Syria and the Future of Authoritarianism.» *Journal of Democracy*. vol. 24, no. 4 (October 2013), pp. 59-73.

_______. «Upgrading Authoritarianism in the Arab World.» *Analysis Paper*, no. 13, Saban Center for Middle East Policy, Brookings Institution, Washington, DC, October 2007.

_______ & Reinoud Leenders. «Authoritarian Learning and Authoritarian Resilience: Regime Responses to the 'Arab Awakening'.» *Globalization*. vol. 8, no. 5 (October 2011), pp. 647-653.

_______ & _______. «Popular Mobilization in Syria: Opportunity and Threat, and the Social Networks of the Early Risers.» *Mediterranean Politics*. vol. 17, no. 2 (July 2012), pp. 139-159.

_______ (eds.). *Middle East Authoritarianisms: Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

Hinnebusch, Raymond. *Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*. Boulder, CO: Westview Press, 1990.

_______. «Calculated Decompression as a Substitute for Democratization: Syria,» in: Bahgat Korany, Rex Brynen & Paul Noble (eds.). *Political Liberalization and Democratization in the Arab World, vol. 2: Comparative Experiences* (London: Lynne Rienner, 1998), pp. 223-240.

_______. «Syria: From 'Authoritarian Upgrading' to Revolution?.» *International Affairs*. vol. 88, no. 1 (January 2012), pp. 95-113.

Holt, Elizabeth M. «Narrating the Nahda: The Syrian Protestant College, al-Muqtataf, and the Rise of Jurji Zaydan,» in: Nadia Maria El-Cheikh, Lina Choueiri & Bilal Orfali (eds.), *One Hundred and Fifty* (Beirut: American University Press, 2016).

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

_______. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London: Oxford University Press, 1962.

Hussein Ali, Zahra A. «The Prometheus Myth in the Sculptures of Sami Mohammad and the Plays of Aeschylus and Shelley.» *Comparative Literature Studies*. vol. 49, no. 1 (2012), pp. 50-83.

Hussein, Taha. *The Days: His Autobiography in Three Parts*. Trans. by E. H. Paxton. 2nd ed. Cairo: American University in Cairo Press, 2010.

«If the Dead Could Speak: Mass Deaths and Torture in Syria's Detention Facilities.» Report, Human Rights Watch, 16 December 2015.

Ismail, Salwa. «Changing Social Structure, Shifting Alliances and Authoritarianism in Syria,» in: Fred Lawson (ed.), *Demystifying Syria* (London: Saqi; London: Middle East Institute, SOAS, 2009), pp. 13-28.

_______. «Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt.» *International Journal for Middle Eastern Studies*. vol. 30 (1998), pp. 199-225.

_______. *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State, and Islamism*. London: Tauris, 2003.

_______. *The Rule of Violence: Subjectivity, Memory and Government in Syria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Al-Jabiri, Mohammed 'Abed. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Austin, TX: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1999.

Jacquemond, Richard. *Conscience of the Nation: Writers, State, and Society in Modern Egypt*. Cairo: Cairo University Press, 2008.

_______. *Entre scribes et écrivains: Le Champ littéraire dans l'Egypte contemporaine*. Paris: Actes Sud, 2002.

_______. «Les Limites mouvantes du dicible dans la fiction égyptienne.» *Égypte/Monde arabe* (Deuxième série). no. 3: *La Censure ou comment la contourner* (2000), pp. 63-83.

_______. «The Shifting Limits of the Sayable in Contemporary Egyptian Fiction.» *MIT Electronic Journal of Middle East Studies*. vol. 4 (Fall 2004), pp. 41-52.

Jalabi-Wellnitz, Batoul. *Spectateurs en dialogue: L'énonciation dans le théâtre de Sa'dallah Wannous de 1967 à 1978*. Damascus: Institut Français du Proche Orient, 2006.

Joubin, Rebecca. «Resistance amid Regime Co-optation on the Syrian Television Series Buq'at Daw', 2001-2012.» *Middle East Journal*. vol. 68, no. 1 (Winter 2014), pp. 9-32.

Jurdi Abisaad, Rula. «Deconstructing the Modular and the Authentic: Husayn Muroeh's Early Islamic History.» *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. vol. 17, no. 3 (2008), pp. 239-259.

Kahf, Mohja. «The Silences of Contemporary Syrian Literature.» *World Literature Today*. vol. 75, no. 2 (Spring 2001), pp. 224-236.

Kandil, Hazem. «On the Margins of Defeat: A Sociology of Arab Intellectuals Under Authoritarianism,» in: Bahgat Korany (ed.), *The Changing Middle East: A New Look at Regional Dynamics* (Cairo: American University Press, 2010).

Karabet, Aram. Treize ans dans les prisons syriennes: Voyage vers l'inconnu. Paris: Actes sud, 2013.

Kassab, Elizabeth Suzanne. «The Arab Quest for Freedom and Dignity: Have Arab Thinkers Been Part of It?.» *META* (2013), at: https://bit.ly/3h9nbUY

_______. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press, 2010.

_______. «Critics and Rebels: Older Arab Intellectuals Reflect on the Uprisings.» *British Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 41, Issue 1: *Intellectual Dynamics in the Middle East and North* (2014), pp. 1-20.

_______. «Summoning the Spirit of Enlightenment on the Nahda Revival in Qadaya wa-shahadat,» in: Jens Hanssen & Max Weiss (eds.), *Arabic Thought against the Authoritarian Age: Towards an Intellectual History of the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

Kepel, Gilles. «Les Oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte: Système social, ordre transcendantal et ordre traduit.» *Revue française de science politique*. vol. 35, no. 3 (1985), pp. 424-445.

_______. *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*. Translated by Jon Rothschild. London: Al Saqi Books, 1985.

_______. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley: University of California Press, 2003.

_______. *Le Prophète et Pharaon: Les Mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Nouvelle éd., avant-propos inédit de l'auteur. Paris: Gallimard, 2012.

Khalifa, Khaled. *In Praise of Hatred*. Translated from Arabic by Leri Price. London: Black Swan, 2013.

_______. *No Knives in the Kitchens of This City: A Novel*. Translated by Leri Price. Cairo: American University of Cairo, 2016.

Khalifé, Moustafa. *La Coquille: Prisonnier politique en Syrie*. Trand. Stéphanie Dujols. Paris: Actes sud, 2012.

Khatib, Line. *Islamic Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Ba'thist Secularism*. London: Routledge, 2011.

Al-Khuli, Ramadan & Abd al-Raziq Isa. «Un bilan controversé: Le Point de vue des historiens égyptiens.» *Égypte/Monde arabe* (Special issue). no. 1: *L'Expédition de Bonaparte vue d'Égypte* (1999), pp. 25-46.

Khūri, Råif. *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*. Translated by Iḥsān 'Abbās; revised and edited by Charles Issawi from the original Arabic edition. Princeton, NJ: Kingston Press, 1983.

Khuri-Makdisi, Ilham. *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*. Berkeley: University of California Press, 2010.

Kienle, Eberhard. *Ba'th Versus Ba'th: The Conflict Between Syria and Iraq*. London: Tauris, 1990.

______. *A Grand Delusion: Democracy and Economic Reform in Egypt*. London: Tauris, 2001.

_______ (ed.). *Contemporary Syria: Liberalization between Cold War and Peace*. London: Tauris, 1997.

Kurzman, Charles (ed.). *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2002.

Labib, Abdelaziz. «Eine Quelle des zeitgenössischen arabischen Denkens: Adib Ishaq (1856-1884) und das Problem der politischen Gemeinschaft.» *Polylog*. nos. 10-11 (2004), pp. 104-112.

_______. «Présence de Rousseau dans la Renaissance arabe,» dans: *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation - actes du IIe Colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995* (Paris: Honoré Champion, 2001).

Laurens, Henry. *L'Expédition d'Égypte, 1798-1801*. Paris: Armand Colin, 1989.

Le Caisne, Garance. *Opération César: Au Coeur de la machine de mort syrienne*. Paris: Éditions Stock, 2015.

Lobmeyer, Hans Günter. «Islamic Ideology and Secular Discourse: The Islamists of Syria.» *Orient*. vol. 32, no. 3 (1991), pp. 395-418.

Luciani, Giacomo (ed.). *The Arab State*. London: Routledge, 1990.

Lust-Okar, Ellen. «Reform in Syria: Steering Between the Chinese Model and Regime Change,» *Carnegie Paper,* no. 71, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, DC, October 2006.

McCallum, Fiona. «Christian Political Participation in the Arab World.» *Islam and Christian-Muslim Relations*. vol. 23, no. 1 (January 2012), pp. 3-18.

_______. «Religious Institutions and Authoritarian States: Church-State Relations in the Middle East.» *Third World Quarterly*. vol. 33, no. 1 (2012), pp. 109-124.

Mehrez, Samia. *Egypt's Culture Wars: Politics and Practice*. Cairo: American University of Cairo Press, 2010.

_______. «Take Them Out of the Ballgame: Egypt's Cultural Players in Crisis.» *Middle East Report*. no. 219 (2001), pp. 12-13.

Moghith, Anwar. «Au nom du peuple: La Formation de l'élite en Égypte moderne.» *Le Télémaque*. vol. 39, no. 1 (2011), pp. 31-36.

_______. «Le Darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte.» *Rue Descartes*. vol. 78, no. 2 (2013), pp. 57-67.

Mosbah, Salah. «Spinoza et le problème du théologico-politique en Tunisie.» *Rue Descartes*. vol. 61, no. 3 (2008), pp. 42-50.

Mzali, Mohamed-Salah et Jean Pignon (eds.). *Kheredine: Homme d'état, documents historiques annotés, mémoires*. Tunis: Maison tunisienne de l'édition, 1971.

Nagel, Tilman. «Autochthone Wurzeln des islamischen Modernismus: Bemerkungen zum Werk des Damaszeners Ibn 'Abdidin (1784-1836).» *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. vol. 146 (1996), pp. 92-111.

Najjar, Fauzi M. «The Debate on Islam and Secularism in Egypt.» *Arab Studies Quarterly*. vol. 18, no. 2 (1996), pp. 1-21.

_______. «Ibn Rush (Averroes) and the Egyptian Enlightenment Movement.» *British Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 31 no. 2 (November 2004), pp. 195-213.

_______. «Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Naguib Mahfouz.» *British Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 25, no. 1 (May 1998), pp. 139-168.

_______. «Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd.» *British Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 27, no. 2 (November 2000), pp. 177-200.

Owen, Roger. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*. London: Routledge, 2004.

Pacha, Nubar. *Mémoires de Nubar Pacha*. Beyrouth: Librairie du Liban, 1983.

Perthes, Volker. «A Look at Syria's Upper Class: The Bourgeoisie and the Ba'th.» *Middle East Report*. no. 170 (May-June 1991), pp. 31-37.

_______. *The Political Economy of Syria Under Asad*. London: Tauris, 1995.

_______. *Syria Under Asad*. London: Tauris, 1997.

_______. *Syria Under Bashar al-Asad: Modernisation and the Limits of Change*. London: Routledge, International Institute for Strategic Studies, 2004.

_______. «Syria's Parliamentary Elections: Remodeling Asad's Political Base.» *Middle East Report*. no. 174: *Democracy in the Arab World* (January-February 1992), pp. 15-18.

_______. «The Syrian Private Industrial and Commercial Sectors and the State.» *International Journal of Middle East Studies*. vol. 24, no. 2 (May 1992), pp. 207-230.

Peters, Rudolph. «Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment.» *Die Welt des Islams*. vol. 30 (1990), pp. 160-162.

Picard, Elizabeth. «Fin de partis en Syrie.» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*. nos. 81-82 (1996), pp. 207-229.

Pierret, Thomas. «Sunni Clergy Politics in the Cities of the Ba'thi Syria,» in: Fred H. Lawson (ed.), *Demystifying Syria* (London: Saqi; London Middle East Institute, SOAS, 2009), pp. 70-84.

_______. «Syrie: État sans nation ou nation sans état?,» dans: Anna Bozzo and Pierre-Jean Luizard (dirs.), *Vers un nouveau Moyen-Orient? États arabes en crise entre logiques de division et sociétés civiles* (Rome: Roma Tre-Press, 2016), pp. 179-192.

_______ & Kjetil Selvik. «Limits of 'Authoritarian Upgrading' in Syria: Private Welfare, Islamic Charities, and the Rise of the Zayd Movement.» *International Journal for Middle East Studies*. vol. 41 (2009), pp. 595-614.

Radtke, Bernd. «Erleuchterung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus.» *Die Welt des Islams*. no. 34 (1994), pp. 48-66.

_______. *Autochtone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert: Theoretische und filologische Bemerkungen: Fortführung einer Debatte*. Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 2000.

Al-Rasheed, Madawi. *Muted Modernists: The Struggle Over Divine Politics in Saudi Arabia*. London: Hurst, 2015.

Raymond, André. «Les Egyptiens et les lumières pendant l'expédition française.» dans: Patrice Bret (ed.), *L'Expédition d'Égypte, une entreprise des Lumières, 1798-1801: Actes de colloque* (Paris: Académie des sciences, 1999), pp. 103-117.

_______ (ed.). *La Syrie d'aujourd'hui*. Paris: Éditions du CNRS, 1980.

Reichmuth, Stephan. «Arabic Literature and Islamic Scholarship in the 17th/18th Centuries: Topics and Biographies: Introduction.» *Die Welt des Islams*. vol. 43 (2002), pp. 281-288.

Reid, Donald Malcolm. *Cairo University and the Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

«Riadh al-Turk: In and Out of Syrian Prison.» Interview by Mohammad Ali Atassi. *Al-Jadid*. vol. 10, no. 49 (2004).

El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_______. «Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth Century Egypt?.» *Die Welt des Islams*. vol. 45, no. 1 (2005), pp. 1-19.

Roussillon, Alain. «Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine,» dans: Gilles Kepel and Yann Richard (eds.). *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain* (Paris: Éditions du seuil, 1990), pp. 213-258.

_______. «Sociologie et société en Égypte: Le Contournement des intellectuels par l'état,» dans*: Les Intellectuels et le pouvoir: Syrie, Égypte, Tunisie, Algérie* (Cairo: Centre d'études et de documentation économique juridique et sociale (CEDEJ), 1986), pp. 93-138.

_______ (ed.). *Entre réforme sociale et mouvement national: Identité et modernisation en Égypte (1882-1962).* Le Caire: CEDEJ-Égypte/Soudan, 1995.

Ruiz de Elvira, Laura & Tina Zintl. «The End of the Ba'thist Social Contract in Bashar al-Asad's Syria: Reading Sociopolitical Transformations Through Charities and Broader Benevolent Activism.» *International Journal for Middle East Studies*. vol. 46, no. 2: *Politics of Benevolence* (May 2014), pp. 329-349.

Sadowski, Yahya. «Ba'thist Ethics and the Spirit of State Capitalism: Patronage and the Party in Contemporary Syria,» in: Peter J. Chelkowski & Robert J. Pranger (eds.), *Ideology and Power in the Middle East: Studies in Honor of George Lenczowski* (Durham: Duke University Press, 1988), pp. 160-184.

_______. «Cadres, Guns and Money: The Eighth Regional Congress of the Syrian Baath.» *Middle East Report*. no. 134 (July-August 1985), pp. 3-8.

_______. «Patronage and the Ba'th: Corruption and Control in Contemporary Syria.» *Arab Studies Quarterly*. vol. 9, no. 4 (Fall 1987), pp. 442-461.

Sakr, Rita. *«Anticipating» the 2011 Uprisings: Revolutionary Literatures and Political Geographies*. London: Palgrave Macmillan, 2013.

Salamandra, Christa. «Creative Compromise: Syrian Television Makers Between Secularism and Islamism.» *Contemporary Islam*. vol. 2, no. 3 (2008), pp 177-189.

_______. «Spotlight on the Bashar al-Asad Era: The Television Drama Outpouring.» *Middle East Critique*. vol. 20, no. 2: *Syria under Bashar al-Asad* (Summer 2011), pp. 157-167.

Salti, Rasha (ed.). *Insights Into Syrian Cinema: Essays and Conversations with Contemporary Filmmakers*. New York: ArteEast; AIC Film Editions; Rattapallax Press, 2006.

Schulze, Reinhard. «Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik.» *Die Welt des Islams*. vol. 30 (1990), pp. 140-159.

_______. «Was ist die islamische Aufklärung?.» *Die Welt des Islams*. vol. 36, no. 3 (1996), pp. 276-325.

Scott, David. *Refashioning Futures: Criticism After Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Seale, Patrick. *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics, 1945-1958.* Oxford: Oxford University Press, 1965.

_______. *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics, 1945-1958.* London: Tauris, 1986.

Seurat, Michel. *Syrie, l'État de barbarie*. Paris: Le Seuil, 1989.

El-Shakry, Omnia. *The Arabic Freud: Psychoanalysis and Islam in Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

_______. «The Arabic Freud: The Unconscious and the Modern Subject.» *Modern Intellectual History*. vol. 11, no. 1 (April 2014), pp. 89-118.

Sirees, Nihad. *The Silence and the Roar: A Novel*. Trad. by Max Weiss. New York: Other Press, 2013.

Syria from Reform to Revolt. 2 vols. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2015.

Vol. 1: *Political Economy and International Relations*. Edited by Raymond Hinnebusch and Tina Zintl.

Vol. 2: *Culture, Society, and Religion*. Edited by Christa Salamandra & Leif Stenberg.

«Syria: Stories Behind Photos of Killed Detainees.» Report, Human Rights Watch, 16 December 2015, at: https://bit.ly/3h5xpWj

Taleghani, R. Shareah. «Book Review: A Memoir Novel of Tadmur Military Prison, Review of Al-Qawqa'a [The shell], by Mustafa Khalifeh.» *Syrian Studies Association Bulletin*. vol. 14, no. 2 (2009), at: https://bit.ly/3aBg59d

_______. «Breaking the Silence of Tadmor Military Prison.» *Middle East Report*. no. 275: *Inside the Inside: Life in Prison* (Summer 2015), pp. 21-25.

_______. «The Cocoons of Language, the Betrayals of Silence: Contemporary Syrian Prison Literature, Human Rights Discourse, and Literary Experimentalism.» Ph. D. Dissertation, New York University, 2009.

_______. «Vulnerability and Recognition in Syrian Prison Literature.» *International Journal of Middle East Studies*. vol. 49, no. 1 (February 2017), pp. 91-109.

Tūnisī, Khayr al-Dīn. *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth Century Muslim Statesman*. A translation of the introd. to The Surest Path to Knowledge concerning the condition of countries, Translation from the original arabic with introd. and notes by Leon Carl Brown. Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 1967.

Van Dam, Nikolaos. *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society Under Asad and the Ba'th Party.* London: Tauris, 1979; 1997.

Vauthier, Elizabeth. *La Création romanesque contemporaine en Syrie de 1967 à nos jours*. Damascus: Institut Français du Proche Orient, 2007.

Wahba, Murad. «The Paradox of Averroes.» *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/ Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*. vol. 66, no. 2 (1980), pp. 257-260.

_______ and Mona Abousenna (eds.). *Averroes and the Enlightenment*. Amherst, NY: Prometheus, 1996.

_______ (eds.). *Enlightenment and Culture*. Cairo: Goethe Institute, 1990.

Waterbury, John. *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Wedeen, Lisa. «Acting 'As if ': Symbolic Politics and Social Control in Syria.» *Comparative Studies in Society and History*. vol. 40, no. 3 (July 1998), pp. 503-523.

_______. *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago: University of Chicago Press, 1999; 2015.

_______. «Ideology and Humor in Dark Times: Notes from Syria.» *Critical Inquiry*. vol. 39, no. 4 (Summer 2013), pp. 841-873.

Wieland, Carsten. *A Decade of Lost Chances: Repression and Revolution from Damascus Spring to Arab Spring*. Seattle: Cune Press, 2012.

Wild, Stefan. «Islamic Enlightenment in the 18th Century?.» *Die Welt des Islams* (Special issue). vol. 36, no. 3 (1996), pp. 271-275.

Younis, Sherif. «Marxisme et patriotisme dans les régimes militaires de libération nationale: Les 'Officiers Libres' et les communistes égyptiens.» *Cahiers d'histoire: Revue d'histoire critique*. nos. 105-106 (2008), pp. 145-174, at: www.chrhc.revues.org/543.

فهرس عام